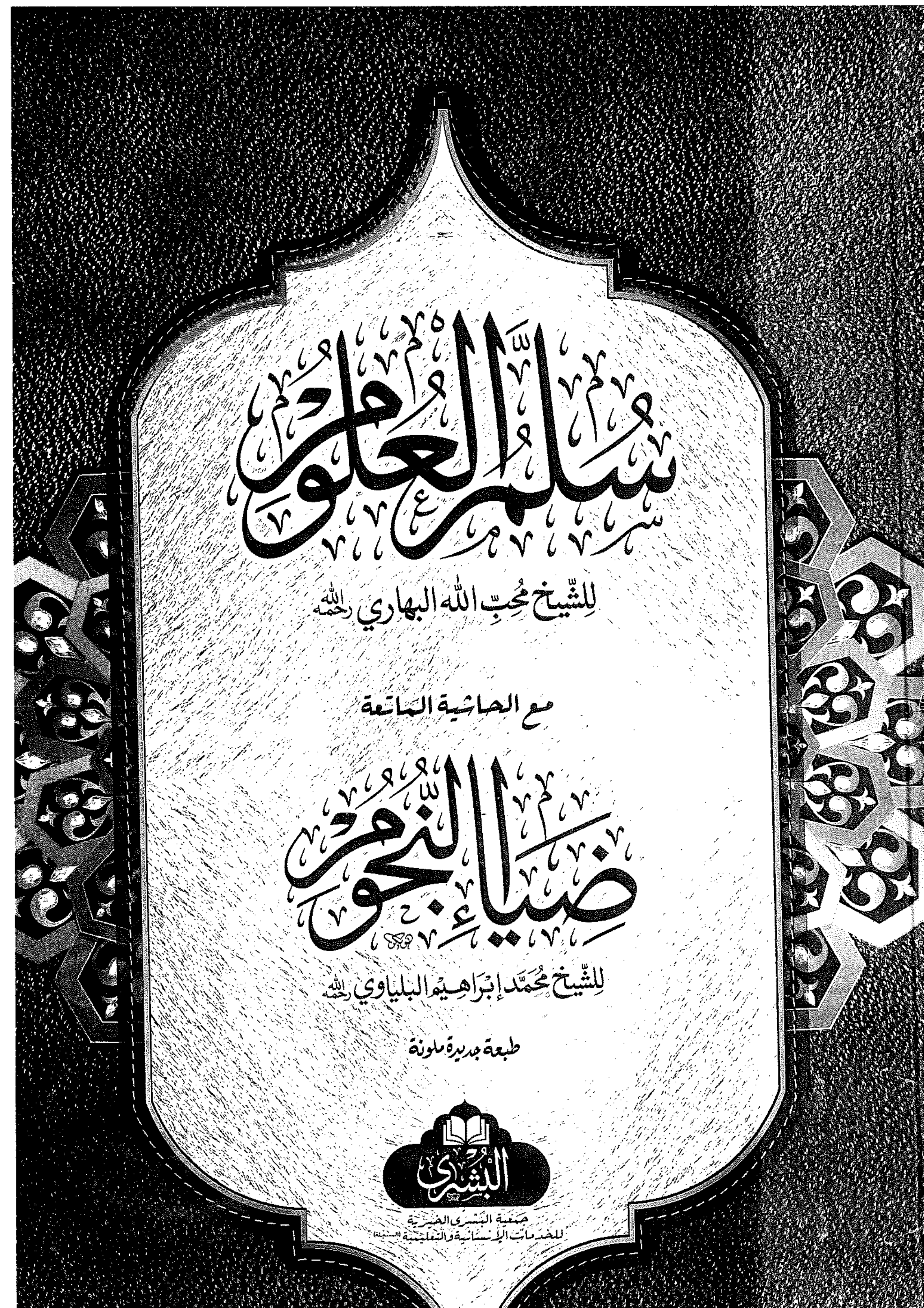


سلم العلوم
للشيخ محب الله البهاري رحمه الله
مع الحاشية الماتعة
ضياء النجوم
للشيخ محمد إبراهيم البلياوي رحمه الله
طبعة جديدة ملونة
البشرى
جمعية البشرى الخيرية
للخدمات الإنسانية والتعليمية (المسجلة)





للشيخ محب الله البهاري رحمه الله

مع حاشية

ضياء النجوم

للشيخ مولانا محمد إبراهيم البلياوي قدس سره

طبعة جديدة ملونة

البشرى

جمعية البشرى الخيرية
للخدمات الإنسانية والتعليمية (المسجلة)

عزيزي القارئ الكريم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته!

عن أبي سعيد ﷺ قال: قال النبي ﷺ: من لم يشكر الناس لم يشكر الله. (جامع الترمذي)

فنشكرك على اقتنائك كتابنا هذا الذي بذلنا جهدًا كثيرًا بتوفيق الله ﷻ كي نخرجه على الصورة الفائقة، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن، مع مراجعة دقيقة للكتاب مرة بعد أخرى.

ومع هذا فالإنسان محدق بالضعف والعجز مهما بلغ من الدقة، كما قال الله تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨).

فأخي العزيز! إن ظهر لك خطأ مطبعيّ أثناء قراءتك للكتاب أو كانت عندك اقتراحات أو ملاحظات، فدوّنها وأرسلها لنا، وبهذا تكون قد شاركتنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا في السير نحوَ الأفضل.

جزاكم الله تعالى خيرًا

Postal Address: 9/2, sector 17, Korangi Industrial Area, Opp: Muhammadia Masjid, Bilal Colony, Karachi.

اسم الكتاب : سلم العلوم مع حاشية ضياء النجوم

التأليف : للشيخ محب الله البهاري رحمه الله

رقم التسجيل : RO-332-2020 (دائرة الأوقاف، السند، باكستان)

سنة الطباعة : ١٤٤٣ هـ/ ٢٠٢٢ م

عليك بملاحظة قائمة الأسعار

AL-BUSHRA

Welfare And Educational Trust (Regd.)

9/2, sector 17, Korangi Industrial Area,

Opp: Muhammadia Masjid, Bilal Colony, Karachi.



0336-0033608, 0321-2196170, 0314-2676577, 0346-2190910

0321-2196170

info@maktaba-tul-bushra.com.pk

www.maktaba-tul-bushra.com.pk www.albushra.org.pk

يطلب من البشرى كراتشي، باكستان. ومن جميع المكتبات المشهورة أيضًا

مقدمة الناشر

الحمد لله الذي هدانا سواء الطريق، وأرشدنا إلى درك حقائق التصور وصوادق التصديق، والصلاة والسلام على صاحب المنطق الفصيح وواضع الميزان الصحيح خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه وأتباعه الذين نصبوا سلم العلوم لمن يرتقي إلى ذروة اليقين.

وبعد، فإن علم المنطق من وسيلة نافعة إلى درك العلوم، وبه يعصم الإنسان عن الخطأ في الفكر، حتى قالوا: من لم يعرف المنطق فلا ثقة له في العلوم.

وقال آخر:

إن رمت إدراك العلوم بسرعة فعليك بالنحو القويم ومنطق

هذا ميزان العقول مرجح والنحو إصلاح اللسان بمنطق

والعلماء أقبلوا على علم المنطق بخدمته علميا إقبالا كبيرا لجلالة قدره، فدوّنوا الكتب وصنّفوا، ومن أهم الكتب في المعقول «سلّم العلوم» لإمام المنطق والفلسفة الشيخ محب الله البهاري رحمه الله، ول «سلّم العلوم» مكانة وأهمية في المنهج الدراسي في شبه القارة الهندية وما جاورها من البلدان.

وإن إدارة البشرى مع حرصها على حفظ تراث الإسلامي العلمي تسرّ بتقديم «سلّم العلوم» مع شرحه العجيب «ضياء النجوم» لجامع المعقول والمنقول الشيخ محمد إبراهيم البلياوي رحمه الله إلى قرّائها في ثوب قشيب ونسق أنيق.

نسأل الله تعالى أن يتقبل عملنا هذا، ويجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به الطلاب وأهل العلم، وأن يوفّقنا لخدمة الدين وعلومه وأهله، وخاصة لإكمال مشاريعنا الأخرى؛ إنه الموفّق والمعين.

منهج عملنا في هذا الكتاب:

- بذل المجهود في تصحيح الأغلاط اللفظية والمعنوية في المتن والشرح كليهما.
- مراعاة قواعد الإملاء والترقيم وتقسيم النصوص إلى الفقرات.
- تشكيل ما يلتبس أو يشكل على القارئ.
- اختيار اللون الأحمر للآيات القرآنية والأحاديث القولية ولعناوين الكلمات المختارة للشرح في الحواشي.
- الإشارة إلى التعليقات في حاشية الكتاب بالعلامات الرقمية.
- التزام ما بين السطور للتوضيح في المتن، إلا ما وجدت من عبارة طويلة فنقلت إلى الحاشية بين المقوفتين هكذا [].

هذا، وإن مما هو جدير بالذكر أنه قام بالتدقيق لهذا الكتاب «سلّم العلوم مع شرحه ضياء النجوم» جماعة من العلماء والمحققين تحت إشراف الأستاذ / محمد أنيس رشيد – حفظه الله ورعاه- (خريج جامعة دار العلوم كراتشي والمتخصص في الفقه بها)، لا سيما الأستاذ المفتي/محمد سليم (الأستاذ بجامعة دارالعلوم كراتشي والمتخصص في الفقه بها) والأخ/محمد يعقوب رشيد (خريج الجامعة الفاروقية بكراتشي). وقد بذلوا قصارى جهدهم رجاءً أن يجد القارئ الكتاب سليما من العيوب إلى حد كبير، فجزاهم الله خيرًا، ومع هذا، المأمول ممن وقف على خطأ أن ينبهنا عليه أداءً لحق الأخوّة والنصيحة؛ لنتداركه في الطبعات الآتية.

إدارة البشرى

كراتشي، باكستان

سبحانه(١) ....
مصدر حذف عامله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أشرق علينا ضياء النجوم، وأحسن إلينا بدرك معارج المفهوم، وأزاح عن قلوبنا بفصد الهموم، وأنعم علينا بالصعود على سلم العلوم. والصلاة والسلام على رسوله الهاشمي الذي كان نبيا وآدم بين الماء والطين، لولاه لما خلق السماوات والأرضين، وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين.

أما بعد، فيقول العبد المستعين بعناية الله العظيم محمد إبراهيم بن مولانا الحافظ محمد عبد الرحيم ــ جعله الله من ورثة جنة النعيم ــ هذه حواشٍ معلقةٌ على «سلم العلوم»، سميتها بضياء النجوم، هو تعليق كاسمه هدًى، يرى في الظاهر أنه مختصر، وفي الحقيقة هو منبع الدرر، والمرجو ممن جُبِلَت سريرتُه على العدالة أن يصحح مواضع الخطأ والخلل، ويصلح مواقع القصور والزلل، وأسأل الله أن يتقبله بلطفه، إنه خير من يجيب، فعليه توكلت وإليه أنيب.

(١) قوله: سبحانه: الضمير راجع إلى الله تعالى؛ لكونه مضمرا في الضمير، أو لشهرته على الألسنة، أو لذكره في التسمية، أو إلى الرحمن، أو إلى الرحيم المذكورين، أو إلى المسبح على صيغة المفعول الذي يفهم من السبحان.

قال شارح القاموس: «سبحان» إما إخبار قصد به إظهار العبودية واعتقاد التقديس، أو إنشاء نسبة القدس إلى الله تعالى. اعلم أن «سبحان» يستعمل في كلامهم باستعمالين، أحدهما: استعماله مقطوعا عن الإضافة، وحينئذ يكون علما للتسبيح، ولا ينون؛ لكونه ممنوعا عن الصرف؛ لأجل العلمية وشبه التأنيث، أو الألف والنون المزيدتين، وحينئذ يستعمل للتعجب، كما في القاموس: سبحان عن كذا تعجب منه، والآخر: استعماله منصوبا مضافا، كقولهم: «سبحان الله»، وكقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ الآية، ثم اختلف: هل هو في هذا الاستعمال مصدر، أو اسم مصدر، أو عَلَمُ مصدر، فأما الاحتمال الأول فمستند بما قال البيضاوي في تفيسر قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ من أن «سبحان» مصدر كغفران، ولا يكاد يستعمل إلا مضافا منصوبا بإضمار فعله، كمعاذ الله، وعلى هذا التقدير فيه احتمالان، أولهما: أن يكون متعديا، كالتسبيح بمعنى التنـــزيه، ويدل عليه أنهم صرحوا بكونه مصدرا، وفسروه بالتنـــزيه، وعلى هذا يكون «سبحان» مصدرا حذف فعله؛ لقصد الدوام واللزوم، ولما حذف الفعل أضيف المصدر إلى المفعول يختص به، وبعد الإضافة لم يجز إظهار فعله؛ لأن حق المفعول أن يتصل بالفعل معمولا له، ولا يتيسر ذلك مع لزوم إضافة المصدر إليه، وثانيهما: أن يكون لازما، وحينئذ يحتمل وجهين، الوجه الأول: أن يكون معناه البراءة، كما يدل عليه ما في القاموس والصحاح، وعلى هذا يكون مفعولا مطلقا للفعل المتعدي من قبيل قولهم: «أنبته الله نباتا»، ويكون إضافة «سبحان» إليه إضافة المصدر إلى فاعله الذي هو مفعول الفعل الناصب له، وقد صرح الرضي في شرح الكافية بأن المصادر إذا بيّن =

. . . .

= فاعلها أو مفعولها بالإضافة أو بحرف الجر، ولم يقصد بها بيان النوع، وجب حذف نواصبها، يعني قياسا، وذلك مثل: صبغة الله، وكتاب الله، وسبحان الله، ولبيك، وسعديك، وسحقا له، وحمدا لك، والوجه الثاني: أن يكون معناه: قول سبحان الله، كما في القاموس حيث قال: وسبح كمنع سبحانا، وسبح تسبيحات، قال: سبحان الله، على هذا يكون «سبح» الثلاثي المجرد، وسبح أعني التفعيل كلاهما لازمين لا يقتضيان المفعول، فيشكل جعله مصدرا مضافا إليه، منصوبا بالفعل المضمر، إلا أن يقال في وجهه تعدية بهذا المعنى إلى المفعول: إنه يتضمن معنى التنـــزيه، فإن من قال: سبحان الله، فقد نزّهه سبحانه عن النقائص، فباعتبار تضمنه معنى التنـــزيه جاز تعديته إلى المفعول وإضافته إليه.

وبالجملة: فاحتمال كون «سبحان» في قول المصنف: «سبحانه» مصدر كغفران منصوبًا بفعل مضمر، ليس مخالفا لإجماع أهل العربية، بل يحتمل كونه مصدر «سبح» المتعدي بمعنى نزّه، ومصدر «سبح» اللازم بمعنى برئ، ومصدر «سبح» اللازم بمعنى قال: سبحان الله، وكل ذلك مما يساعده كلمات أهل العربية، وأما الاحتمال الثاني وهو: أن يكون «سبحان» اسما لمعنى التسبيح، فله أيضا مستندات، منها: ما قال الإمام الرازي في تفسيره: قال: «سبحان» اسم للتسبيح، يقال: سبحت الله تسبيحا وسبحانا، فالتسبيح هو المصدر، وسبحان اسم للتسبيح، كقولهم: كفرت اليمين تكفيرا وكفرانا، وتفسيره: تنـــزيه الله عن كل سوء. انتهى.

ومنها: ما قال أيضا في تفسير قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ﴾ لفظ «سبحان» فعلا بمعنى اسم للمصدر الذي هو التسبيح. ومنها: ما قال القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ «سبحان» اسم لمعنى التسبيح، وهو التنـــزيه، وهذا الاحتمال الثاني هو المختار لأحسن المحققين، حيث قال: الظاهر أنه اسم بمعنى التسبيح، ومنصوب بفعل مضمر وهو «سبحت»، والتسبيح: التنزيه، وهو التبري عن السوء، والتفعيل قد يكون بإيجاد الفعل، فيطاوعه فعل من الأفعال مثلا كما في «قطعته فانقطع، وهو مستحيل في جنابه تعالى، وقد يكون بانتساب الفعل بالاعتقاد، أو بالقول، أو بالإشارة عن الجوارح، وقد يكون بدلالة الحال فيشمل التسبيح قهرى القحقرى أيضا، والأربعة الأخيرة متحققة في جنابه تعالى، فالثلاثة الأُول منها تختص بذوي العقول من المسبحين، والأخير يشمل الكل، وأما الاحتمال الثالث وهو أن يكون عَلَما للتسبيح في هذا الاستعمال، أعني استعماله مضافا، فمستند بما قاله الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ﴾ الآية، «سبحان» علم للتسبيح، كعثمان للرجل، وانتصابه بفعل مضمر متروك إظهاره، أي أسبح الله سبحانا، ثم نزل منزلة الفعل فسد مسده، ودل على التنزيه البليغ من جميع القبائح التي يضيفها إليه تعالى أعداءه.

وبما في المدارك في تفسير هذا القول: «سبحان» تنـــزيه الله عن السوء، وعَلَم للتسبيح، كعثمان للرجل، فقد ثبت بتنصيص هؤلاء الأئمة: أن «السبحان» حين كونه مضافا عَلَم، وأن علميته لا تقتصر على حال كونه مقطوعا =

ما أعظم(١) شأنه،(٢) ....

= عن الإضافة، لا يقال: ارتكاب جعله علما مخالف لما عليه أهل العربية: من أن الأعلام معارف لا تضاف؛ لأنا نقول: إن الأعلام على نوعين: علم العين وعلم الوصف، فالمقطوع عن الإضافة هو الأول دون الثاني، والشاهد على ذلك تصريحاتهم. وقد عرفت أن في «سبحان» حين استعماله مضافا ثلاثة احتمالات، الأول: كونه مصدرا، والثاني: كونه اسما للمصدر، والثالث: كونه علما للمصدر، فالاكتفاء بذكر الاحتمال الثاني فقط كما فعله أحسن المحققين قصرٌ فلا تكن من القاصرين.

(١) قوله: ما أعظم إلخ: [فعل التعجب حال بتقدير القول.] حال من ضمير «سبحانه» بتقدير القول، أي مقولا في حقه: ما أعظم شأنه، إنما قدر القول؛ لأن الجملة الحالية وجب أن تكون خبرية، كما صرح به النحويون، وهذه الجملة إنشائية لا تقع حالا إلا بتأويل، قال الفاضل الشارح: «ما أعظم شأنه» ليس من أفعال التعجب؛ لأن «ما أفعل» لا يناسب هذا المقام بفساد المعنى؛ لأن «ما» في «أفعل» موصوفة عند سيبويه، وما بعدها خبرها، فمعناه في الأصل عنده: شيء عظيم أعظم شأنه، وموصولة عند الأخفش، والخبر محذوف، فمعناه: الذي أعظم شأنه أمر عظيم، وكلاهما يوهم الاعتراف بأن عظمة شأنه مستفاد عن الغير، بل استفهامه، وقد يستفاد التعجب من الاستفهام، نحو: ﴿مَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ﴾، قال الفاضل البهوپالي: وهو المناسب؛ إذ يفهم منه جهل التكلم عن كنه سبب عظمة الشأن، ولا شك أنه تنزيه، لا يقال: إن عدم تناسب «ما أفعل» حينئذ إنما يثبت بملاحظة نقله عن الجملة الخبرية، كما هو مذهب سيبويه والأخفش، فلم لا يناسب أن يعتبر من أفعال التعجب بلا ملاحظة نقله عن الاستفهام، كما هو مذهب الفراء؛ لأنا نقول: إنه ليس هناك عند اعتباره من أفعال التعجب شيء يسُدّ يأجوج طغيان الوهم عن الفساد. وقوله: «أن يعتبر» مذهب سيبويه والأخفش؛ ليتوهم ما يتوهم بخلاف ما إذا اعتبر من الاستفهام المفيد للتعجب إذا فيه سد ذريعة الطغيان.

(٢) قوله: شأنه: قال أفضل المحققين في الصراح: شأن: *كاروحال*. وفي القاموس: الشأن: الخطب والأمر، فيمكن أن يراد بالشأن في قول المصنف: أعظم شأنه، الحال والصفة، وأعني بحال الشيء وصفته ما هو عليه، فيكون بيانا لعظمته وكبريائه سبحانه وتعاليه وتقدسه عن سمات النقص، واستجماعه لصفات الكمال ونعوت الجلال والجمال، وهذا غير بعيد، ويمكن أن يراد به الأمر، يعني *كار*، فيكون ذلك إشاره إلى أن الصفات الأفعالية ولا يتوهم أن شأنه تعالى عبارة عن صفاته الأفعالية فحسب مستند بما ورد في الآثار والتفاسير: أن من شأنه تعالى أن يغفر ذنبا ويخرج كربا ويرفع قوما ويضع آخرين، وأن يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل، ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي، ويشفي سقيما ويسقم سليما، ويبتلي معافى ويعافي مبتلى، ويعز ذليلا ويذل عزيزا، ويفقر غنيا والغني فقيرا، إلى غير ذلك؛ لأن الشأن عبارة لغة عن حال الشيء أيّة حال كانت، وما ورد في الآثار والتفاسير ليس ترجمة للفظ الشأن، وإنما ورد في تفسير قوله سبحانه: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ وهو يدل على تجدد =

لا يحد،[١] ....
لأنه بسيط ذهنًا وخارجًا

= الأحوال وقتا فوقتا، ولا تجدد في ذاته وصفاته تعالى إلا في صفات الأفعالية الإضافية، فلا بد في التفسير تلك الآية من ذكر الصفات الأفعالية المتجددة، فلا دلالة فيه على امتناع إطلاق شأنه تعالى على ما عداها من الصفات الكمالية الجلالية والجمالية، كما لا يخفى.

(١) قوله: لا يحد: الظاهر أنه حال من الشأن؛ لقربه، والحد منتهى الشيء، كذا في القاموس، فمعناه: أنه شأنه تعالى ليس له منتهى؛ لأنه لا تعطّل له، كما زعم اليهود في يوم السبت، ففي كل وقت له شأن، وشؤونه لا تعد ولا تحصى، لا يحيطها عقل ولا يجوز لها درك، ويحتمل أن يكون حالا من ضمير الشأن، أعني المتصل به الراجع إلى الله تعالى، وحينئذ يكون الظاهر من الحد، إما الطرف كالنقطة للخط، والخط للسطح، والسطح للجسم، فيكون معنى الكلام: أنه سبحانه وتعالى ليس له طرف ونهاية؛ لخروجه تعالى عن الكميات والمتكممات، وإما الحد بمعنى المعرف المركب من الأجزاء، فحينئذ يكون المعنى: أنه سبحانه وتعالى ليس له أجزاء حدية؛ لأنه بسيط ذهنا وخارجا؛ لما سيجيء، قال أفضل المحققين: إن قوله: «لا يحد» استيناف؛ فإنه لما قال: سبحانه ما أعظم شأنه، فكأن قائلا يقول: كيف تسبيحه وتقديسه المدلول عليه بقوله: «سبحانه»، وكيف شأنه العظيم المدلول عليه بقوله: «ما أعظم شأنه»؟ فقال: لا يحد إلخ. فإن أريد بالشأن الحال والصفة مطلقا، كان قوله: «لا يحد ولا يتصور ولا ينتج ولا يتغير تعالى عن الجنس والجهات جعل الكليات والجزئيات» بيانا لكيفية الشأن وذكرا لتقديسه وتمجيده، وإن أريد به الصفات الأفعالية، فإما أن يقال: إن قوله: «لا يحد ولا يتصور ولا ينتج ولا يتغير تعالى عن الجنس والجهات» بيان، والقدسية المذكورة بقوله: «سبحانه» وقوله: «جعل الكليات والجزئيات» بيان لصفاته الأفعالية المدلول عليها بقوله: «ما أعظم شأنه»، وإما أن يقال: إن قوله: «لا يحد ولا يتصور ولا ينتج» بيان لشأنه العظيم الأعظم بأنه غير محدود ولا محصور ولا محاط بالإدراك والقياس.

اعلم أن للحد معنيان: لغوي واصطلاحي، فاللغوي هو النهاية، وله قسمان، أحدهما: هو النهاية العددية وهي مستلزمة لكثرة، وعلى هذا يكون معنى قوله: «لا يحد» أنه فيه كثرة لا تعد ولا تحصى، وهذا يلائم إذا كان قوله: «لا يحد» حالا من الشأن، كما لا يخفى، ولا يناسب عند تعلقه بالضمير الراجع إلى الله تعالى؛ لأنه يلزم حينئذ كثرة ذاته تعالى كثرة لا تعد ولا تحصى، تعالى الله عنه ذلك علوّا كبيرا. وثانيهما: هو النهاية المقدارية، وهذا مختص بما له أجزاء مقدارية، فحينئذ يكون معنى قوله: «لا يحد» أي ليس له أجزاء مقدارية، وأما الاصطلاحي فهو المعرف المركب من الأجزاء الحدية، سواء كانت خارجية أو ذهنية، كما صرح الرئيس في الحكمة المشرقية: يتألف الحد من الأجزاء الخارجية أيضا، إذا دريت هذا فاعلم أن قوله: «لا يحد» إذا كان متعلقا بالضمير الراجع إلى الله سبحانه وتعالى، فالمقصود منه ثبوت البساطة له تعالى، كما يشهد كلام المصنف في المنهية؛ =

....

= لأنه بسيط ذهنا وخارجا؛ لأن نفي الحد لازم للبساطة، فحينئذ قوله: «لا يحد» فتحتمل المعنيين، الأول: أنه لا حد له بالمعنى المصطلح، والثاني: أنه لا حد له بمعنى النهاية المقداري، وكان نفي الحد بالمعنى المصطلح متفرعا على البساطة من حيث الأجزاء الحدية، وبمعنى النهاية متفرعا على البساطة من حيث الأجزاء المقدارية، فناسب أن يراد بالبسيط في تعليل المصنف رحمه الله البسيط مطلقا بمعنى نفي الأجزاء مطلقا، حدّية كانت أو تحليلية، فلا بد أن يبطل له تعالى أجزاء بأي معنى كانت؛ ليثبت البساطة المطلقة.

فما قيل: إن إبطال الأجزاء المقدارية في هذا المقام من الأفاحش ليس له وجه يلتفت إليه، أما إبطال الأجزاء الحدّية فبأنه تعالى لو كان مركبا من الأجزاء الحدية، سواء كانت خارجية أو ذهنية، فلا يخلو من أن يكون الأجزاء واجبات أو ممكنات لامتناع تركب الموجود من الممتنعات، ولا سبيل إلى الأول؛ لأن الواجبات لا بد أن تكون هوياتها منفصلة متمائزة في أنفسها مستغنية بعضها عن بعض؛ لأن شخص الواجب ووجوده عينه، وافتقار الواجب إلى أمر منفصل منافٍ للوجوب، والأجزاء الذهنية لا تكون منفصلة الهوية، بل هويتها واحدة يفصلها العقل بضرب من التحليل إلى معنى مبهم وخاص محصل، والأجزاء الخارجية لا بد فيها من افتقار بعضها إلى بعض في المركب الحقيقي أو على تقدير الاستغناء، يجوز وجود كل من الأجزاء بدون الآخر، فالتأليف منها يكون اجتماع أشياء لا علاقة بينها، فلا يتحصل من الأجزاء المستغنية حقيقة محصلة، فقولنا: «منفصلة الهوية» إشارة إلى إبطال التركيب الذهني، وقولنا مستغنية إلى إبطال التركيب الخارجي، ولا سبيل إلى الثاني؛ لأن الممكنات تكون هالكة الذات باطلة الحقيقة، وهلاك الأجزاء وبطلانها مستلزم لبطلان المركب عنها، فمن أين يحصل منها الوجوب، ويتقوم الحق المحض الذي لا يقبل البطلان، ويظهر به بطلان أن يكون بعضها ممكنات وبعضها واجبات وارد على هذا الدليل، بأن حصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الأجزاء غير مسلم، بل يجوز أن يكون بينها علاقة خاصة في نفس الأمر مجهولة، لكنه يخرج عن الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع، فأجيب بأن تلك العلاقة إما مانعة عن وجود جزء من تلك الأجزاء بدون الآخر، فهي علاقة الافتقار أولا، فتلك الأجزاء مستغنية يجوز انفراد كل منها عن الآخر، فيكون التركيب منها اعتباريا أو صناعيا، أما إبطال الأجزاء المقدارية فبوجهين، الأول: أن الأجزاء التحليلية المقدارية ليست فيها صرافة القوة، وإلا لكانت معدومات صرفة، وليست فيها محوضة الفعل، وإلا يلزم الجزء الفرد أو فعلية الأجزاء الغير المتناهية، وبطلانه ظاهر، بل الأجزاء المقدارية موجودة بعين وجود الكل متوسطة في الوجود بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، فإن كانت واجبات بالذات، كان الواجب متوسطا بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، والوجوب بالذات يستدعي محوضة الفعل بأن يكون موجودا لجميع أنحاء التحقيق؛ لأن الواجب بالذات لو كانت له حالة منتظرة غير كافية فيهما لذاته، فكان محتاجا =

ولا يتصور،[١] ....
كنهها أي بتمثله في الذهن

= في حصولها إلى الغير، والمحتاج إلى الغير لا يكون واجبا لذاته، وإن كانت جائزات، يلزم انحلال الواجب إلى الجائزات الصرفة، والثاني: أن الأجزاء التحليلية المقدارية إنما تكون لذوات مركبة من الهيولى القابلة للاتصال والانفصال، والله تعالى مجرد عنهما، هذا، والكلام وإن أفضى إلى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل.

(١) قوله: ولا يتصور: إذا قرئ على صيغة المجهول فيكون معناه: أن الله سبحانه وتعالى ليس بمتصور، ولكن المقصود بهذا النفي ليس سلب جميع أنحاء التصور، وإلا فكيف يصح جعله تعالى موضوعا للقضايا، كقولنا: الله حي، الله عالم، الله رازق، فإذا كان الأمر كذلك، فوجب علينا أن نذكر أنحاء التصور، ونبين أن أيّ نحوٍ من أنحاء جائز فيه سبحانه وتعالى، وعلم أنها إذا تصورنا لشيء كالإنسان بالذاتيات، كالحيوان والناطق، فإما أن تكون مرآة لملاحظة ذلك الشيء، أو قطع النظر عن مرآتيتها، فالأول هو العلم بالكنه، والثاني هو العلم بكنهه، هذا هو المعروف، وللعلم بكنهه معنى آخر، وهو تمثل الشيء بنفسه، سواء كان هذا التمثل بالارتسام كما في العلم الحصولي، كالعلم بالإنسان المحدود؛ لأن الإنسان حينئذ مرتسم في الذهن بنفسه لا بواسطة الذاتيات، أو كان التمثل بالحضور كما في العلم الحضوري، وأما إذا تصورنا الشيء كالإنسان بالعرضيات، كالضاحك، فإما أن تكون مرآة لملاحظة ذلك الشيء أو لا، فالأول هو العلم بالوجه والثاني هو العلم بوجهه وبهذا عرفت أن المرآة والمرئي في العلم بالكنه متحدان بالذات ومختلفان بالاجمال وفي العلم بالوجه متغائران بالذات ومتحدان اعتبارا لعروض، إذا دريت هذا فاستمع أن ذاته تعالى متصورة بالوجه وبوجهه، ولا خلاف فيه بين العلماء، أما التصور بالكنه وبكنهه بالمعنى المشهور، فلا يمكن بالنسبة إليه تعالى ولا بالنسبة إلى الممكن؛ لامتناع التحديد له تعالى، كما مر تفصيله. أما التصور بكنهه بالمعنى الآخر أعني تمثل الشيء بنفسه بالحضور، يعني انكشافه تعالى بحضور الهوية المعنية، فمحال عن الممكن فقط، لا عن الواجب؛ إذ ذاته حاضرة عنده منكشفة لديه، ولا يمكن أن يحصل للمكن؛ لأن مدار هذا النحو من الانكشاف على ما هو المشهور عند الجمهور منحصر في العينية والمعلولية والنعتية، ولا يتصور في شأنه تعالى شيء منها بالنسبة إلى الممكن؛ وأما الإشراقية فإنهم وإن يقولون بالاحتمال الرابع أيضًا وهو المصاحبة بين العالم والمعلوم مع عدم الحجاب، لكن هذا الاحتمال لا يمكن في الواجب بالنسبة إلى الممكن إذ ههنا تحقق حجاب لو كشفه لا يبقى مخلوق الاحتراق، ولا موجود سواه إلا الحق، مع أنهم معترفون بأن كل سافل بالنسبة إلى عاليه في صف النعال، فكيف بالممكن الصغير بالنسبة إلى الله الكبير المتعال، فوضح أن ذلك النحو من الانكشاف لغيره تعالى صريح البطلان، أما تمثل الشيء بنفسه بالارتسام، فأما بالنسبة إليه تعالى ففيه تحصيل الحاصل؛ لأنه تعالى منكشف عنده بالحضوري الشروقي، أما بالنسبة إلى الممكن فاختلف فيه، قال أفضل المحققين: وقد اتفق أهل الملل والنحل على عدم وقوع علمه بكنهه، لكنهم اختلفوا في إمكانه، =

....

= فذهب أهل الملة والصوفية الصافية وجمهور الحكماء إلى استحالته، ويفهم من كلمات الشيخ أبي علي ابن سينا إمكانه مع عدم وقوعه. انتهى.

وقال شارح الطوالع: مذهب الحكماء والغزالي منا وضرار من المتقدمين: أن الطاقة البشرية لا نفي بمعرفة ذاته تعالى؛ لأن معرفة ذاته تعالى إما بالبديهة أو بالنظر، وكل منهما باطل، وخالف المتكلمون الحكماء، ومنعوا الحصر بأنا لا نسلم أن طريق المعرفة منحصرة في البديهة والنظر؛ فإنه يجوز أن يعرف بالإلهام، وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة، وألزمهم المتكلمون بأن حقيقة الله تعالى هو الوجود المجرد، وهو معلوم عندهم بالبداهة. انتهى.

استدل الحكماء على مرامهم بدلائل، منها: أن وجوده تعالى وسائر صفاته عين ذاته؛ لأنه لو كان الوجود وسائر الصفات الكمالية زائدة على ذاته تعالى، يلزم فقدانه للكمال في مرتبة الذات، فإذا ثبت أن وجود الواجب تعالى عينه، فلا سبيل لحصوله في مداركنا؛ لأن الارتسام في الذهن ليس بمبطل لجوهر ذات الشيء؛ لامتناع انسلاخ الشيء عن الذات وذاتياته، والإمكان المرتسم من الشيء مباثنا للشيء، فوجب أن يكون الذات والذاتيات متحققة في جميع أدعية الوجود، فالواجب تعالى لو ارتسم وانطبع في الذهن، انقلب الوجود الظلي الذهني وجودا متأصلا عينيا؛ لأن في الذهن إنما يرتسم بوجوده الخارجي؛ لكونه عينا له فيكون مبمها، هو حاصل في الذهن واقعا في الأعيان؛ لكونه مصداقا للوجود العيني، ولا في الأعيان؛ لكونه مصداقا للوجود الذهني، فيكون لا في الأعيان وفي الأعيان معا، وكذا لو ارتسم في الذهن، يكون وجوده الذهني عينا له، فحين كونه في الأعيان يصح انتزاع الوجود الذهني؛ لكونه عينا له، فيكون بما هو حاصل في الأعيان واقعا لا في الأعيان؛ لكونه مصداقا للوجود الذهني.

ومنها: أن كل موجود إذا تحقق في الخارج ثم حصل في الذهن، فلا بد أن يكون له ماهية مشتركة بين الوجود الخارجي والوجود الذهني، ويمتاز كل منها بحسب الوجود والتشخص، وهذا إنما يتصور في الماهية التي يكون وجودها وتشخصها زائدا عليها، وأما في الماهية التي وجودها وتشخصها عينها، وهو الماهية الواجبة، فلا يتصور فيها ذلك، فيمتنع حصولها في الذهن، وإلا لزم أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز واحدا. ومنها: أن الوجود الخاص للواجب وتشخصه عين ذاته تعالى، ومن البين أن التشخص الخارجي آبٍ من أن يكون المتشخص به من حيث هو كذلك حاصلا في ذهن من الأذهان، سيّما إذا كان الشخص واجبا لذاته، فإن الواجب بالذات يكون غنيا بالذات عن الجاعل، فلو حصل ذاته تعالى في الذهن، يكون متشخصا به، فهذا التشخص إما أن يكون هو التشخص الخارجي بعينه، فيلزم الاحتياج إلى المحل، فيحتاج إلى العلة الجاعلية، أو يكون مغايرا له، فيلزم أن يكون للشخص الواحد شخصان، وهو باطل.

....

اعلم أن هذه الدلائل مع ما فيها كما لا يخفى لا تشهض على المتكلمين؛ لأن العلم عندهم إضافة أو ذات إضافة، لا الصورة، وقالوا: لا حاجة لحصول الصورة في الذهن عند العلم بشيء؛ لأن الموجود الذهني ما ثبت عندهم، فتفكر تفكرا صحيحا؛ ليتجلى لك الحال، وأما إذا قرئ قوله: «لا يتصور» على صيغة المعروف، فيكون معناه: أن علمه تعالى بذاته وبغيره حضوري ليس بحصولي، أي بحصول الصورة، كما قال أرسطو، وتابعه الشيخان أبو نصر وابن سينا، واقتفا بهنيا أستاذه في التحصيل أن علمه تعالى بالأشياء عبارة عن صور قائمة بذاته تعالى، أي صور مرتسمة في ذاته جل مجده، كما في علمنا بالأشياء الغائبة، وكما نسب إلى أفلاطون الإلهي أن علمه تعالى بالأشياء بصور مجردة قائمة بذاتها، لا بذاته تعالى؛ لأنه ذهب إلى أن التكثر في ذاته تعالى مستحيل، سواء كان بحسب الذات أو بحسب الصفات؛ لأن علمه تعالى لو كان حصوليا، أعني بحصول الصور، فهذه الصور الموجودة سواء كانت قائمة بنفسها على ما قال أفلاطون، أو كانت موجودة في ذاته تعالى كما قال أرسطو ومن تبعه، لا يخلو من أنها إما واجبة لذاتها أو ممكنة، ولا سبيل إلى الشق الأول؛ لما فرضنا: أن الصور إنما هي صور الممكنات مع أن تعدد الواجبات لذاتها مستحيل، كما لا يخفى على اللبيب، ولا سبيل إلى الشق الثاني؛ لأنها إذا كانت تلك الصور ممكنة كانت صادرة عن ذات الواجب كسائر الممكنات، فلا بد أن يكون علم الواجب بها سابقا عليها سبقا ذاتيا، لا انفكاكيا، كما إذا كانت تلك الصور قديمة، فإن العلم لكونه من جملة ما يتوقف وجود تلك الصور عليه مقدم عليه مقدم على تلك الصور بالذات، وإن كانا موجودين معا، أو سبقا انفكاكيا، كما إذا كانت تلك الصور حادثة.

وإنما قلنا: إن علم الواجب بتلك الصور سابق عليها؛ لأنه لو لم يكن علم الواجب بها سابقا عليها، لزم أن يكون الواجب تعالى قبل وجودها جاهلا بها، تعالى عن ذلك علوّا كبيرا؛ لأن الجهل نقصان، وجميع النقائص مسلوب عن ذاته تعالى، فعلمه تعالى بها إما لصور أخرى، بحيث أن بإزاء كل صورة صورة، فنتكلم في تلك الصور، بأن علومها أيضا صور، وهكذا فيلزم اجتماع الصور الغير المتناهية بالفعل، فيجري برهان التطبيق، وأما أنها منكشفة عنده تعالى بنفسها، لا بواسطة صور أخرى، فلا محالة تكون تلك الصور معلومة له تعالى بنحوين من العلم، الأول: علمه تعالى بهما قبل وجودها، ومبدأ ذلك العلم نفس ذاته تعالى، وهو الإجمالي البسيط، والثاني: علمه تعالى بها حال وجوده، ويكون مبدأ هذا العلم ذواتها الموجودة الحاضرة عنده تعالى حضور المعلوم عند علته، فحضور الصور عنده تعالى هو العلم التفصيلي، فتعلقها به تعلق المعلول بالعلة كتعلق ذوات الصور في الحاجة في العلم بالذات إلى حصول الصور، بل حضور الذاوات عنده تعالى؛ لعلاقة المعلولية، كان للعلم التفصيلي كما كان حضور الصور كافيا، وكذلك مناط تعلقها الإجمالي البسيط هو ذاته تعالى، فما الحاجة إلى =

ولا ينتج،(١) ....
لأن الإنتاج من شأن الحدوث

= الصور في كلا النحوين من العلم، وإنما اقتصرنا على ذكر مذهبين، أحدهما: مذهب أرسطو، والثاني: مذهب أفلاطون؛ لأنا بصدد إثبات أن علمه تعالى ليس حصوليا، أي بواسطة الصور، فوجب علينا نفي مذهب من ترى أن علمه تعالى بالأشياء بواسطة الصور بما ذكرنا، ثم المقصود إما تحقيق المسألة مع ذكر المذاهب فيها مفصلا، فليس هذا موضعه، وأيضا لا يلائم بهذا المختصر، ولكن ذكرها إجمالا فلا حرج فيه، بل هو موجب البصيرة، فأقول ناقلا عن مصباح الدجى للعلامة اللكهنوي حيث قال: وبعد اللتيا والتي، أقول: لو اعتبرت المذاهب الواقعة في العلم على سبيل التفصيل، لارتفعت إلى خمسة عشر مذهبا، الأول: أنه لا يعلم نفسه ولا غيره، والثاني: أنه يعلم نفسه ولا يعلم غيره مطلقا، والثالث: لا يعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات، ويعلم ما سواها، والرابع: أنه لا يعلم الأمور الغير المتناهية ويعلم ما عداها، والخامس: أنه يعلم بصور قائمة فيه، والسادس: أنه يعلم بصفة بسيطة ذات تعلق بالممكنات، والسابع: أنه يعلم بنفس حضور الممكنات الدهري، والثامن: أنه يعلم بحضور المثل القائمة بأنفسها، والتاسع: أنه يعلم بنفس حضور الأشياء الإشراقي، والعاشر: أنه يعلم بنفس ثبوت الممكنات الخارجي، والحادي عشر: أنه يعلم ثبوت الممكنات العلمي، والثاني عشر: أنه يعلم باتحاده مع الممكنات اتحادا تاما، والثالث عشر: أنه يعلم باتحاده مع الممكنات ذاتا وتغايره اعتبارا، والرابع عشر: أنه يعلم بنفس ذاته، وهو مرآة بجميع الأشياء مع تباينها له، والخامس عشر: أنه يعلم المعلول الأول بذاته وما سواه بواسطة العقول القدسية، فهذه خمسة عشر مذاهب، إلى كلٍ ذهب ذاهب. انتهى.

اعلم أنه علمه تعالى المتعلق بالممكنات على نحوين: علم إجمالي، وهو قبل ايجاد الممكنات، وعلم تفصيلي، وهو بعد الإيجاد، توضيحه: أنه كما أن البَنَّاء يعلم ما ينيه، ويصوره في ذهنه قبل البناء، ثم يعلمه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه، كذلك الواجب تعالى يعلم الأشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود، وبين علم الواجب قبل وجود الأشياء؛ فإن في الأول إجمالا منافيا للكشف التام، وفي الثاني انكشاف تام، فالله تعالى يعلم الأشياء قبل وجوده علما تاما، كما يعلم بعد وجودها، وهذا العلم السابق هو المسمى بالعلم الفعلي والعلم الإجمالي؛ لأنه مبدأ لفعل الخلق ومنشأ لجعل الأشياء، فإن الجاعل ما لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل، وهو ظاهر ومنشأ لانكشاف الممكنات، ولانكشاف غيرها واحد، والعلم الذي يكون بعد إيجاد الأشياء يسمى بالتفصيلي، وما هو من صفات الكمال هو الأول، لا الثاني؛ لأنه مستفاد من الغير، فلو كان من صفات الكمال، لزم استكماله تعالى بالغير، وهو باطل، فافهم.

(١) قوله: ولا ينتج: قال أفضل المحققين: لا ينتج إن قرئ معروفا من باب الإفعال من «أنتجت الناقة» إذا استبان حملها، وحان نتاجها فهو لازم البتة، وإن قرئ مجهولا فهو من الثلاثي المجرد، يقال: نتجت الناقة مجهولا، =

. . . .

= ويقال: نتجها أهلها، وعلى تقديرين فمعناه: لم يلد، هذا بحسب اللغة، وأما بحسب الاصطلاحي فالإنتاج يستعمل معروفا ومجهولا، فإن قرئ مجهولا فهو إما بالمعنى اللغوي فمعناه: لم يلد، أو بالمعنى الاصطلاحي فمعناه: لا برهان عليه، وإن قرئ معروفا فهو بالمعنى اللغوي قطعا، ومعناه: لم يلد. انتهى. وقال الفاضل اللكهنوي: إذا قرئ «لا ينتج» على صيغة المجهول، فإذا كان المراد من قول المصنف لا ينتج معنى اصطلاحيا، فمعناه: أنه لا برهان عليه، كما مر، وإذا كان المراد منه معنى لغويا، فمعناه: لم يولد. إذا دريت هذا فاعلم أن قوله: «لا ينتج» إن قرئ بصيغة المجهول فهو يحتمل معنيين: لغوي واصطلاحي، أما الاصطلاحي فمعناه: أنه تعالى لا يحصل بالبرهان، كما يحصل النتيجة منه، فهذا كما قالوا: لا برهان عليه سبحانه وتعالى، بل هو البرهان على كل شيء.

اعلم أن البرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات، فإن كانت الأوسط في البرهان، مع كونها علة للتصديق بالحكم المطلوب في الذهن علة للحكم في الواقع فلِمِّيٌّ، وإلا فإني، سواء كانت الأوسط في الآن معلولا؛ لوجود الحكم في الخارج، كحَمي في قولنا: «هذا محموم»، وكل محموم متعفن الأخلاط، فيسمى دليلا، أولا بل يكون كل منهما معلولي علة واحدة، كالاشتداد غبّا في قولنا: "هذه الحمى يشتد غبّا فهي محرقة، ليس معلولا للإحراق، بل كلاهما معلولان للصفراء المتعفن، أو لم يكن علية هناك أصلا، بل يكون أحدهما متضايقا للآخر، كقولنا: هذا الشخص أب، وكل أب فله ابن، فإذا علمت هذا فاستمع أن الواجب تعالى لا برهان عليه برهانا لِمِّيًا، كما هو المتبادر عند الإطلاق؛ لعدم كونه معلولا لعلة، بل هو علة لكل شيء، والدلائل الموردة عليه إنما هي براهين إنية موضحة للوازمه وآثاره غير مفيد للماهية، وأما اللغوي فمعناه: أنه تعالى لم يولد على ما قاله الفاضل اللكهنوي؛ لأنه تعالى واجب بالذات مستغنٍ لا احتياج فيه سبحانه أصلا، والمولود محتاج إلى الوالد، ولنفي المولودية عنه تعالى وجهٌ آخر أيضا، سيجيء في هذه الحاشية. وأما إن قرئ قوله: «لا ينتج» بصيغة المعروف، فهو محمول على المعنى اللغوي فقط، فحينئذ يكون معناه: أنه تعالى لم يلد، أي ليس والد الأحد.

وبيانه: أن الوالد لا بد أن يكون بينهما من التماثل والتكافؤ جميعا، والمتماثل منتفٍ بين الواجب والممكن، وهو ظاهر؛ لأنهما مختلفان في الصفات النفسية؛ لأن المراد بها ما لا يحتاج اتصاف الشيء به إلى تعقل أمر زائد عليه، كالإنسانية والحيوانية والجسمية، فالإنسان متصف بالإنسانية والحيوانية والجسمية، ولا يحتاج في هذا الاتصاف إلى شيء سوى نفسه، هذا هو التماثل بالمعنى الأعم، وهو المراد ههنا لا المعنى الأخص، أي تشارك في الماهية النوعية، فلا يرد أن المرأة الحبلى يتولد منها الحية، كما تدل عليه المشاهدة، ويتولد البغل من الحمار والفرس، ولا تماثل ههنا بين الولد والوالد. ووجه عدم الورود: أن التماثل النفي هو بالمعنى الأخص، لا بالمعنى الأعم؛ =

ولا يتغير،(١) تعالى عن الجنس(٢) ....
لا في ذاته تعالى ولا في صفاته الكمالية أي المماثلة

= لأن المرأة والحية والبغل والحمار والفرس كلها يتشاركه في الماهية الجنسية هي الحيوانية، والتكافؤ منتفٍ بين الواجبين؛ لأن معنى التكافؤ أن لا يتصور تحقق أحدهما وتعلقه إلا بأن يتحقق ويتعقل الآخر معه، فلا يكون إلا بحسب علاقية ذاتية بينهما بالعلية والمعلولية، ومعلوليتهما لأمر ثالث يوقع بينهما ارتباطا افتقاريا، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى، وهذه العلاقة لا تمكن بين القيومين الواجبين لذاتيهما، وهذا القدر كافٍ في المقصود وإن كان التماثل أيضا مفقود بين الواجبين بالذات، كما بين في الفلسفة الأولى.

(١) قوله: ولا يتغير: لا بحسب الذات؛ لأن التغير في الذات إنما يتصور بطريان التوارد وتعاقب الصور، وهذا النحو من التغير إنما يعرض للماديات، كانقلاب الماء هواء وبالعكس، حيث تبقى المادة مع توارد الصور عليها، أو متبدل الحقيقة، وصيرورتها حقيقة أخرى، وكلا النحوين من التغير مستحيل في جنابه تعالى، أما الأول؛ لعدم كونه تعالى ماديا، وأما الثاني؛ لأنه تعالى أبدي وأزلي، وأما التغير ببقاء حقيقة مع كونها حقيقة أخرى، فهو مستحيل بنفسه، سواء كان في الواجب أو في الممكن، وإلا بحسب الصفات الحقيقة، سواء كانت حقيقية محضة أو ذات إضافة؛ لان الصفات الحقيقية قديمة أزلية أبدية، والتغير مستلزم للحدوث، كما برهن عليه في الفلسفة أم التغير في الصفات الإضافية المحضة، فهو جائز، فلا يرد أن ظاهر ما ذكر المصنف ههنا منافٍ؛ لما ذكره المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ الآية؛ فإنهم ذكروا في بيان معناه: أنه تعالى يرفع قوما ويضع آخرين، ويعزُّ ذليلا ويذلّ عزيزا، فظاهر أن كل ما ذكروه يدل على التجدد والتغير؛ لأن المراد بالنفي التغير بحسب الذات وبحسب الصفات الحقيقية، والثابت مما ذكروه هو التغير بحسب الأوصاف الإضافية المحضة، فلا منافاة، وأما الصفات السلبية فإطلاق الصفات عليها إنما هو بطريق المجاز؛ إذ ليس فيها القيام بموصوفاتها مع أن مصداقها خصوصية ذات الواجب، فالتغير فيها أيضا مستحيلة.

اعلم أن الأوصاف له تعالى على نوعين: ثبوتية وسلبية، أما الثبوتية فهي على أنحاء ثلاثة: إما حقيقية محضة لا تعتبر في مفهومها الإضافة، ولا تعرض لها في التحقيق، فتعلقها وتحقيقها بحيث يترتب عليه الآثار لا يتوقف على وجود الغير، كالوجود والحياة، وإما حقيقية ذات إضافة لا يعتبر في مفهوما الإضافة، لكنها تعرض لها في التحقيق بحيث لا يترتب عليها الآثار إلا بتلك الإضافة، كالعلم والقدرة، وإما إضافية محضة وهي التي تعتبر في مفهومها الإضافة، فتعلقها وتحققها بمعنى ترتب الآثار عليها موقوف على الغير، كالمعية والقبلية، أما الصفات السلبية فهي من اقتضاء الوجوب الذاتي كسلب الجوهرية والعرضية والجسمية عنه تعالى، فافهم.

(٢) قوله: عن الجنس: قال أفضل المحققين: الجنسُ لغةً: كل ضرب من الشيء، كالإبل، فهي جنس من البهائم، وفي الاصطلاح: كلي معقول على الكثرة المختلفة بالحقائق في جواب ما هو، فإن أريد بالجنس المعنى الاصطلاحي، =

والجهات.(١) جعل الكليات(٢) ....
خلق

= كأن ذلك تصريحا لما علم ضمنا في قوله: «لا يحد»، إذ نفي الحد في قوة نفي الأجزاء الذهنية التي منها الجنس، وحينئذ يحصل البراءة؛ فإنها عبارة عن أن يؤتى في ديباجة الكلام بما تناسب الغرض المسوق له الكلام، وإن أريد به المعنى اللغوي، كان حاصل المعنى: أنه تقدس وتعالى مقدسٌ متعالٍ عن المجانس والمشاكل؛ إذ كل ما له جنس بهذا المعنى فله أمثال وأشكال من ذلك الجنس، فلما نفي عنه الجنس، كان ذلك في قوة نفي المثل، وحينئذ يفوت البراعة إلا أن يقال: الإيهام يكفي للبراعة، بل هو ألطف، ويمكن أن يراد بالجنس المجانس إلى المثل. انتهى. وقال أحسن المحققين: وقد سمعت من بعض الأساتذة قدّس أسرارهم: لفظ الحس مقام الجنس، وهو يناسب الجهات، ولكن لم يحصل البراعة. انتهى. وقال تلميذه: وقال البعض في شرحه بالحاء المهملة والباء الموحدة، لعل معناه: أن الله تعالى متعالٍ عن الحبس بأن يحبسه ويقيده مكان وزمان.

(١) قوله: الجهات: [الستة المشهورة لأنها من لوازم الأجسام.] لا يخفى ما فيه من البراعة، والمراد من الجهات إما الجهات الستّ، هي: الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال، أو الامتدادات الثلاثة، هي: الطول والعرض والعمق، وهي كلها عن خواص الأجسام، وهو تعالى برئ عن الجسمية، وأما الآيات الدالة على كونه تعالى في السماء فليس المراد منها تعين وجوده فيه؛ لأنه ليس بمتمكن ولا متحيز، بل المقصود عظمته أو رفعته.

(٢) قوله: جعل الكليات إلخ: والجزئيات وأخرجهما من بقعة الليس إلى صفحة الأيس، وهذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه بسيطا، وأما على تقدير الجعل المؤلف فيصير معناه: أن الله تعالى صير الكليات والجزئيات موجودة، لكن لا يساعده العبارة؛ لأنه ترك ههنا المفعول الثاني، وفي الجعل المؤلف لا بد من ذكره، فالحق هو الجعل البسيط، وإليه أشار المصنف في الحاشية المنهية حيث قال: فيه إشارة إلى ما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الإبداع، أي إخراج الأيس من الليس. انتهى.

وجه الإشارة ما علمت آنفا: اعلم أن قول المصنف رحمه الله «جعل الكليات والجزئيات» موقوف بيانه على أمور أربعة، الأول: أن الكليات وكذا الجزئيات مفتقرة إلى الجاعل؛ إذ لو لم تفتقر إلى الجاعل لم تكن مجعولة بل كانت موجودة بلا جعل، والثاني أن جاعل كلها هو الله تعالى؛ لأن المصنف رحمه الله نسب جاعليته تعالى إلى الكليات والجزئيات، وهي معرفة بلام الاستغراق، فإن كان جاعل البعض غيره تعالى فلا يصح هذه النسبة، كما لا يخفى، والثالث: أن جعل الكليات مقدم على جعل الجزئيات، وإلا فأي وجه لتقديم الكليات على الجزئيات، والرابع: أن الجعل البسيط حق، وإلا لم يجز ترك المفعول الثاني، كما لا يخفى على أهل العربية. بيان الأول أعني كون الكليات والجزئيات مفتقرة إلى الجاعل، فبأن الموجود على قسمين: واجب بذاته وممكن بالماهية، والكليات والجزئيات الموجودة كلها من القسم الثاني، والواجب مستغن عن العلة بخلاف الممكن، ففرع عليه أن علة الافتقار =

. . . .

= في الممكن إلى العلة هو الإمكان، وتقريره: أن اتباع الإمكان هو سلب ضرورة الوجود والعدم علة تامة لافتقار الممكن إلى الجاعل؛ لأن الممكن لسلب ضرورة الوجود والعدم لا يخرج من الليس إلى الأيس بدون ترجح الوجود على العدم، فلا بد من مرجح يرجح أحد طرفي الممكن ترجيحا بالغا إلى حد الوجوب، فيفتقر بحسب سنخ حقيقة أولا بالذات إلى جاعل يرجح أحد جانبيه ترجيحا بالغا إلى حد الوجوب، وفي الوجود إنما يحتاج إليه ثانيا، وبالعرض.

وبيان الثاني: أعني جاعل كلها هو الله تعالى، فبأن الممكن الذي وجوده وعدمه سواء ما لم يترجح وجوده لا يكون موجودا، وهذا الترجح لا يكون إلا بامتناع جميع أنحاء عدمه، ومن المعلوم أن من جملة أنحاء عدم المعلول عدم علة الموجبة، فلا تكون العلة الموجبة ممكنة؛ إذ هي متساوية الطرفين أي الوجود والعدم كالمعلول. وبالجملة: لا وجود إلا بالوجوب الذي هو الترجح المذكور سابقا، والوجوب لا يتأتى إلا بامتناع جميع أنحاء العدم ولا الامتناع، إلا من تلقاء الواجب بالذات، وتلخيصه: أن وجود الممكن مسبب عن الوجوب على الترجح، والوجوب سبب عن الامتناع، والامتناع ناشٍ عن الواجب بالذات، فالوجود ناشٍ عن الواجب بالذات، والواجب بالذات هو الله تعالى، فثبت أن الله تعالى خالق كل شيء من الكليات والجزئيات؛ لأن الجعل ههنا بمعنى الخلق.

اعلم أن المراد بالعلة الموجبة ههنا هو الجاعل الذي يرجح أحد طرفي الممكن ترجيحا بالغا إلى حد الوجوب، لا الجاعل الذي يصدر الأشياء عنه بالاضطرار لا بالاختيار، فإن الله تعالى فاعل مختار، إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وإنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له: «كن» فيكون، فهو بأمره يوجب كل شيء أراده، فيجب فيوجد، أما الثالث أعني جعل الكليات مقدم على جعل الجزئيات، فبيانه: أن الكليات والجزئيات إن تساويا في الإمكان الذي هو سبب لاحتياج إلى الجواد الحق، وأن الكليات وإن كانت لا توجد إلا بوجود الأشخاص، لكن الأشخاص مرهونة الوجود بمادة خاصة واستعداد مخصوص وشرائط خاصة، والكليات غير مرهونة بتلك الأمور، ألا ترى أن زيدا مرهون بالوجود بنطفة خاصة، فتكون من صلب أبيه في رحم أمه، وانقلابها علقة ثم مضغة ثم لحما، والطبيعة الإنسانية غير مرهونة بشيء منها، فملاك الفيضان في الكليات محض الإمكان بخلاف الجزئيات، فهذا هو السر في أن الكليات تتقدم على الجزئيات بالذات فقط، أو بالزمان أيضا، والطبيعة التي هي متقدمة على جزئياته بالزمان، ليست مقدمة على جميع جزئياته، بل على ما سوى الجزئي الأول كالطبيعة الإنسانية مثلا، فإنها ليست متقدمة على أول البشر آدم عليه السلام تقدما بالزمان، بل متقدمة عليه بالذات فقط، هذا والتفصيل في الشروح وفي الفلسفة، أما الرابع أعني أن الجعل البسيط حق، فاستمع أنه اختلف الحكماء والعلماء في أن أثر الجعل هو الماهية نفسها أو اتصافها بالوجود، فذهب الإشراقية إلى الأول، فعندهم كانت الماهية بنفسها =

....

= في بقعة الليس، فأخرجها الجاعل إلى الأليس والمشاؤون إلى الثاني، والمراد بالاتصاف بالوجود مفاد قولنا: "الماهية موجودة"، وتوضيحه: أن الوجود على رأي الإشراقيين معنى انتزاعي هو نفس الصيرورة المصدرية، وليس معنى منضما إلى الماهية ومصداقه، ومنشأ انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة أمر عليها، وعلى رأي المشائية معنى منضم إلى الماهية زائد عليها في الخارج، فالمتحقق في الواقع عندهم أمران: الماهية والأمر المنضم إليها، ولا ريب في أن الماهيات الممكنة غير موجودة من دون جعل الجاعل، ولا في أن متعلق الجعل هو مطابق صدق قولنا: «الماهية الموجودة»، أعني ما هو ممكن لهذه القضية.

والممكن عند الإشراقيين هي نفس المهية؛ إذ ليس الوجود أمرا زائدا عليها عندهم، وعند المشائين: هي المهية المنضم إليها الوجود، وهي مصداق اتصاف المهية بالوجود، كما أن المحكى عنه لقولنا: «الجسم أبيض» الجسم المنضم إليه البياض، وهو مصداق اتصاف الجسم بالبياض، فالجعل على الرأي الأول متعلق بأمر واحد، فهو معنى الخلق، وعلى الرأي الثاني متعلق بأمرين، فهو بمعنى التصيير، ومعناه: جعل المهية موجودة، فهو من قبيل جعل الثوب أسود، فعلى تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المصدرية لا يمكن تعلق الجعل بمعنى التصيير بمصداق قولنا: «الماهية موجودة»؛ لأنه واحد، وعلى تقدير كون الوجود أمرا منضما إلى المهية، لا يمكن تعلق الجعل البسيط بمصداق ذلك القول؛ لأن مصداقه على هذا التقدير منضم ومنضم إليه، فهو ليس أمرا واحدا صالحا لتعلق الجعل البسيط، فهذا النـــزاع فرع على النـــزاع في كون الوجود صفة منضمة، أو أمرا انتزاعيا عن نفس المهية، لكن كون الوجود صفة انضمامية باطل؛ إذ لو كان صفة انضمامية، لزم تقدم ذاته الممكن على وجوده بالوجود؛ لأن انضمام الشيء إلى الشيء فرع وجود المنضم إليه، فيكون للممكن قبل انضمام الوجود وجود، فإن كان ذلك الوجود عين الوجود المنضم، لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره، لزم وجود الممكن بوجودين، وكلاهما محالان، فلما بطل الانضمام، لثبت الجعل البسيط، كما أشرنا إليه في «التوضيح». فافهم. قد يستدل على مذهب الإشراقية بأن الماهية من حيث هي إما أن لا تكون ثمرة الجعل أصلًا، هو باطل بالضرورة مع أنه خلاف صرائحهم من الحكماء المشائية والإشراقية، وإما أن تكون ثمرة الجعل بالتبع فتكون متأخرة عن الماهية الموجودة التي هي ثمرته بالذات ضرورة تأخر ما بالتبع عما بالذات، فيكون الماهية المطلقة متأخرة عن المخلوطة مع أن الأمر على خلاف ذلك، وإما أن يكون الماهية ثمرته بالذات، وفيه المطلوب.

وأما الاستدلال على مذهب المشائين فهو بأن الإمكان إنما يعرض للهيأة التركيبية، فإنه عبارة عن كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، فالاحتياج إلى الجاعل أيضا إنما يكون من جهة الهيأة التركيبية؛ فانه عبارة عن كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، فالاحتياج إلى الجاعل أيضًا إنما يكون من جهة الهيأة التركيبية فهي أثر الجاعل لا يخفى ما في الدليلين، والحق ما قلنا، فتدبر، ولا تكن من المسرعين في الرد والقبول.

والجزئيات، الإيمان[١] به نعم التصديق،[٢] والاعتصام به حبذا التوفيق.[٣]
بمعنى «نعم» هما من أفعال المدح
والصلاة[٤]..........

(١) قوله: الإيمان به: أي بالله سبحانه، أو بأوصافه المذكورة، أو بالجعل البسيط، ويحتمل أن يرجع الضمير إلى الجعل مطلقا، ففيه إشارة إلى رد القول بالبخت والاتفاق، فإن فئة قليلة قد زعموا أن وجود العالم من غير سبب موجد وغاية مقصودة، وهم قد خالفوا البداهة في تجويز الترجيح بلا مرجح وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، وأما استدلالهم بأنه لو كانت للممكن حاجة إلى المؤثر، لكان فيه تأثير، فهذا التأثيرإما في حال الوجود وهو تحصيل الحاصل أو في حال العدم، وهو اجتماع النقيضين وكلاهما محالان فهو ليس بشئ لأنه يرد عليهم ما قالوا بأدنى تغير بأن يقال: حصول الشيء بعد عدم الحصول إما فى حال المحصول فيلزم حصول الحاصل أو فى حال العدم فيجتمع النقيضان، فما هو جوابه فهو جوابنا، والحق في الجواب أن يقال: إن قولهم: «التأثير» إما في حال الوجود، أو في حال العدم، وكلاهما باطل إن أرادوا به أن التأثير إما بشرط الوجود أو بشرط العدم، فالحصر ممنوع؛ فإن التأثير في ذات الممكن من حيث هي لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم، وإن أراد به أنه في زمان الوجود أو زمان العدم، اخترنا أنه في زمان الوجود، وليس مستحيل أن يؤثر المؤثر في زمان حصول الأثر، بل شأن العلة مع معلولها على هذا السبيل؛ فإنها تؤثر فيه من حيث هو بما هو حاصل، لا بما ليس هو بحاصل، وبالجملة: تأثير المؤثر في حال الحصول الحاصل بذلك التأثير، وذلك تحصيل الحاصل بذلك التحصيل، ولا استحالة فيه.

(٢) قوله: التصديق: فيه إشارة إلى أن التصديق هو المعتبر في الإيمان فيما بينه وبين الله تعالى، ووجه الإشارة إطلاق التصديق على الإيمان، فلو كان الإيمان مركبا من التصديق وغيره، لم يطلق عليه حقيقة؛ فإن الأجزاء الخارجية للشيء لا تكون محمولة عليه، كاللبنات على البيت، والاحتمال أن أجزاء الإيمان يمكن أن تكون ذهنية، فلا يلتفت إليه؛ لأن الإيمان إذا كان مركبا، فأجزاؤه هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان، ولا اتحاد بينهما في الوجود، فكيف تكون أجزاء ذهنية، فتدبر.

(٣) قوله: التوفيق: هو لغةً جعل الأسباب موافقة المطلوب، ثم خص في العرف بالخير، أما معناه في العرف فعند المتكلمين: الدعوة إلى الطاعة، وعند بعضهم: خلق الطاعة، ولهذا لا يستعمل في العرف والشرع إلا في الخير.

(٤) قوله: الصلاة: هي الدعاء والرحمة والاستغفار والحسن والثناء من الله تعالى على رسوله، كذا في القاموس، وقد يفرق بأن الصلاة إذا نسبت إلى الله تعالى يراد بها الرحمة، وإذا نسبت إلى الملائكة يراد بها الاستغفار، وإذا نسبت إلى المؤمنين يراد بها الدعاء، فصلاتنا على النبي ﷺ عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى، والدعاء منه تعالى بأنه عظمه في الدنيا بإعلاء ذكره، وإبقاء شريعته إلى يوم القيامة، وفي الآخرة بقبول شفاعته في العصاة، وتضعيف =

والسلام[1] على من[2] بعث بالدليل[3] الذي فيه شفاء لكل عليل،[4] ....

أي القرآن — مريض

= أجره ورفعه على الدرجات. اعلم أن الصلاة على النبي ﷺ فريضة في العمر مرّة واحدة بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ﴾ بصيغة الأمر، وبعدها سنة ومستحسنة، السر في الصلاة على النبي ﷺ أن من القضايا الضروية المذكورة في العلوم الحقيقية أن استفادة القابل من المبدأ يتوقف على مناسبته بينهما، وكثيرا ما يستعملها الحكماء في كتبهم، منها أنهم قالوا في المزاج: إن انكسار الكيفيات المتضادة واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية يوجب أن يكون لها نسبة إلى مبدأ الواحد بسببها يستحق أن يفيض على الممتزج صورة كما في المعاون والنفس كما في النباتات والحيوانات وكلما كان المزاج أعدل، وإلى الواحدة الحقيقية أميل كانت النفس الفائضة عليه بمبدأها أشبه ، ولتلك القضية أمثله في المواد الجزئية لا تكاد تنحصر ولما كانت النفس الإنسانية منغمسة في العلائق البدنية مكدرة بالكدورات الطبيعية ذوات المفيض عزا سمه في غاية التتره عنها لا جرم وجب الاستعانة في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة المقدسة بمتوسط يكون ذاجهتي التجرد والتعلق حتى يقبل الفيض من المبدأ الفياض بتلك الجهة الروحانية، وذلك التوسط يسمى بالنبي والرسول والنفس الإنسانية تقبل منه الفيض بهذه الجهة الجسمانية، فلذلك وقع التوسل في استحصال الكمالات العلمية والعملية إلى المؤيد بالرسالتين، مالك أزمة للأمور في الجهتين بأفضل الوسائل، أعني الصلاة والثناء عليه بما هو أهله بمعاونين له في هذا الأمر، كالصحابة وآله ﷺ في حكمه عليه السلام تبعا.

(١) قوله: السلام: في القاموس: السلام: هو من أسماء الله تعالى، والسلامة: هي البراءة من العيوب والحفظ من الآفات، فسلام الله تعالى على النبي ﷺ بمعنى أن الله برأه من العيوب، وحفظه من آفات في الدنيا والآخرة، وسلامنا عليه إظهار هذه البراءة والطلب من الله تعالى، وسلام بعضنا على بعض دعاء له بسلامته عن الآفات وحفظه عن البليات، والمصنف جمع بين الصلاة والسلام؛ امتثالا لأمر الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَـٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ ۚ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾.

(٢) قوله: من بعث: ما صرح باسمه؛ إجلالا له، وترك الفاعل؛ إيماء إلى أن هذا الفعل مما لا يصلح إلا الله تعالى.

(٣) قوله: بالدليل: على حقية رسالته، وهو القرآن المعجز عن إتيانه البشر، وإنما هو شأن خالق القوي والقدر.

(٤) قوله: عليل: أي مريض بالأمراض الجسمانية والنفسانية، قال الله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ﴾ (الإسراء: ٨٢)؛ لأن منه ما يشفي من المرض الجسمي كالفاتحة، وقد جاء في الحديث: أن الفاتحة دواء لكل داء، وأكثر آيات الشفاء مجرب لدفع الحمّى، وكذلك غيرها من الآيات، ومنه ما يشفي من المرض الروحاني، قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾ (سورة يونس: ٥٧) أي من الشكوك والشبهات وسوء الاعتقادات والسيئات، فالامتثال بأمره والتجنب عن نواهيه دافع للأمراض النفسانية من الحقد والحسد والكبر والتعجب وغير ذلك.

وعلى[1] آله وأصحابه[2] الذين هم مقدمات[3] الدين وحجج[4] الهداية[5] واليقين.[6]

عترته — من رآه ﷺ — جمع حجة

(١) قوله: على آله: إقحام لفظ على الإشارة إلى أن المصنف العلام من أهل السنة والجماعة والرد على بعض الشيعة، اعلم أنهم قد اختلفوا في أصل الآل، فالمذهب المشهور: أنه أهل، وبعينه مذهب البصريين، وإليه مال سيبويه، فأبدلت الهاء همزة ثم أبدلت الهمزة أيضا، ومذهب الكسائي ويونس وغيره: أنه أول، فقلبت الواو ألفا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، والثاني هو التحقيق عند المحققين والماهرين في الفن.

(٢) قوله: أصحابه: جمع صحب أو صاحب، على اختلاف القولين، ومعناه بحسب اللغة ظاهر، وعند أهل الحديث: كل مسلم رأى النبي ﷺ حقيقة أو حكما، وقيل: من طالت صحبته، وقيل: من روى الحديث عنه، والفرق بين الصحابة والأصحاب: أن الأصحاب ليست مختصة بأصحاب النبي ﷺ، والصحابة لغلبة الاستعمال في أصحاب النبي ﷺ صارت كالعلم لهم، ويقال في النسبة: صحابي، لا أصحابي.

(٣) قوله: مقدمات الدين: [مقدمة الشيء ما يتوقف عليه الشيء.] المقدمة ههنا يحتمل المعنيين: اللغوي والاصطلاحي، أما اللغوي فمعناه: هم مقتداء الأمة في الدين، كمقدمة الجيش لسائره، فعلى الأمة أن يقتدوا دأبهم، ويختاروا سيرهم، ويهلكوا على سننهم؛ لأن النبي ﷺ قال في حق الأول: «إني تارك فيكم أمرين: كتاب الله وعترتي، فاستمسكوا بهما»، وفي شأن الأصحاب: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»، أما الاصطلاحي وفيه براعة الاستهلال، فمعناه: وإن الآل والأصحاب يتوقف عليهم معرفة الدين ومسائله؛ لأن ما ثبت به أحكام الدين وهو الآيات والأحاديث، إنما وصلت إلينا برواياتهم.

(٤) قوله: حجج: جمع حجة، وهو أيضا يحتمل المعنيين: اللغوي والاصطلاحي، أما اللغوي فهو الغلبة، فإطلاق الحجة على الآل والأصحاب على المجاز؛ لأن الهداية غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الأموال في سبيل الله، والأرواح في إعلاء كلمة الله عند حضرة النبي ﷺ وبعده، حتى صار الحق ظاهرا كالشمس في نصف النهار، أما الاصطلاحي فهو الأصل، فيكون المعنى: أن الآل والأصحاب موصلون للناس، لو اتبعوا لهم بخلوص القلب ورسوخ الاعتقاد إلى الصراط المستقيم.

(٥) قوله: الهداية: يستعمل في المعنيين، الأول: الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، يعني إراءة طريق يوصل إلى المطلوب، والثاني: الدلالة الموصلة إلى المطلوب، أي الإيصال إلى المطلوب، الأول هو الحقيقة؛ لأنه المعنى اللغوي، فإنه فسر في كتب اللغة الهداية: *راه نمودن*، والثاني مجاز، قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد: لأن المعنى الثاني مما اخترعه بعض المعتزلة، وأقول: إن المناسب ههنا هو المعنى الأول، كما لا يخفى.

(٦) قوله: اليقين: هو الاعتقاد الجازم الراسخ المطابق للواقع، قال الفاضل المبين: وعدم إطلاقه على علم الله تعالى؛ لأن اليقين علم يحصل بزوال الشك، وعلم الباري تعالى لا يحتمل الشك.

أما بعد،(١) فهذه(٢) رسالة(٣) في صناعة(٤) الـميزان، سميتها(٥) بسلّم العلوم، اللهم اجعله(٦) بين المتون كالشمس بين النجوم.

أي فوائد مرسلة — أي علم المنطق — مرقات — جمع متن — في الشهرة — جمع نجم

(١) قوله: أما بعد: «بعد» من الظروف الزمانية، والمضاف إليه محذوف لكنه مراد، أي بعد الحمد والصلاة، فمبني على الضم، وأما من أداة الشرط، والجزاء قوله: «فهذه».

(٢) قوله: فهذه: [أي الحاضر في الذهن.] إشارة إلى المترتب الحاضر في الذهن، سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف أو بعده؛ إذ لا حضور عند المشير للألفاظ المرتبة، ولا لمعانيها في الخارج، فلفظ «هذا» وإن كان موضوعا للمشار إليه المحسوس بالحس الظاهر، لكن ههنا استعمل في الإشارة العقلية، وهي أن يميز شيء بمعونة العقل.

(٣) قوله: رسالة: فوائد مرسلة إلى الراغبين؛ لأن الرسالة مصدر بمعنى المرسلة، يطلق على كل كتاب موجز يليق بالإرسال إلى الطالبين.

(٤) قوله: صناعة الميزان: الصناعة في أصل اللغة: حرفة الصانع وصنعه، وقد يطلق على العلم أيضا، وهو المراد منها، والميزان في اللغة: *ترازو*، جمعه: موازين، والمراد بضاعة الميزان هو المنطق؛ لأنه علم يوزن به الفكر والنظر بأنه صحيح أو خطأ.

(٥) قوله: سميتها: أي هذه الرسالة بسلم العلوم؛ لأن السلم كسكر في اللغة: المرقاة، وهي الدرجة، فهذه الرسالة مرقاة العلوم؛ لأنها وسيلة إلى ارتفاع مدارج العلوم، كما أن المرقاة وسيلة إلى ارتفاع مدارج السطوح للبيوت، وهذه التسمية من قبيل إعلام الأجناس، كما هو التحقيق؛ لأن التعين معتبر فيها، ولا يختلف باختلاف المحال. اعلم أنهم اختلفوا في أن أسامي الكتب هل هي إعلام أم لا، وعلى تقدير كونها إعلاما هل إعلام أجناس أو إعلام أشخاص، فذهب بعضهم إلى أنها من قبيل إعلام الأشخاص مستندا بأن الكتاب لا يطلق على مسألة مسألة، فلا يقال لمسألة واحدة: إنه تهذيب، بل يطلق على المجموع، فلا شبهة في أنه أمر واحد شخصي يمتنع صدقه على كثيرين، وهذا هو شأن العلم الشخصي، ولا يخفى ما فيه؛ فإن المجموع له أفراد كالمجموع الذي يتلفظ به هذا الشخص، والمجموع الذي يتلفظ به الآخر، فكيف يصح كونها من إعلام الأشخاص، ومما يمنعه دخول الألف واللام عليها كثيرا كالتهذيب والكافية وغيرهما، وذهب بعضهم إلى أنها من قبيل أسماء الأجناس، ولا يخفى وهنه، سواء كانت موضوعة للطبيعة من حيث هي هي، كما هو مذهب السيد السند، أو للفرد المنتشر كما هو مذهب ابن الحاجب وأرباب الأحوال؛ لأنه لا بد من اعتبار التعين في المسميات فلا يمكن وصفها بإزاء الأشخاص، فلا بد من الحكم بأنها من قبيل إعلام الأجناس الموضوعة للطبيعية من حيث إنها متعينة في الذهن تعينا غير شخصي متفكر.

(٦) قوله: اجعله: أي السلم بين المتون، هي جمع متن، في القاموس: متن ككرم صلب، فالمتن ما يكون صلبا صعبا =

مقدمة[1] ....

بفتح الدال

= محتاجا إلى الشرح، وهذه جملة دعائية، معناها: الله اجعل هذا المتن بين المتون المصنفة في الشهرة كالشمس بين النجوم، فإن الشمس إذا اطلعت اضمحلت النجوم، ولا تكون مشهورة عند طلوعها، فاستجاب الله تعالى دعاء المصنف؛ فإن علماء الفحول أكبوا عليه وشرحوا له شروحا، حتى صار متداولا بين الطلباء في المدارس ومشهورا معروفا، وصار غيره من المتون مختفية كاسدة عند رواجه ونسيا منسيا.

(١) قوله: مقدمة: اعلم أولا: أن التاء في المقدمة إما للنقل من الوصفية إلى الاسمية، أو لاعتبار موصوفها مؤنثا، أي الأمور المقدمة، وثانيا: أن المقدمة هي التي قدمت على المقاصد، فالظاهر بحسب المعنى هو فتح الدال، لكن اللغة لا تساعده؛ لما صرح الزمخشري في الفائق وكذا السكاكي في الأساس، بأن الفتح خلف من القول، أي باطل غير ثابت، فاستحكم الساس الكسر بارتكاب التكلف من أحد التفعيل بمعنى التفعل، فالمقدمة من «قدم» بمعنى تقدم، مأخوذة من مقدمة الجيش، كذا قالوا. ثالثا: لفظ المقدمة مشترك بالاشتراك اللفظي بين المعنيين: مقدمة العلم ومقدمة الكتاب، أما مقدمة العلم فعرفوها بما يتوقف عليه الشروع في العلم، وفسروا مصداقها بتصور العلم برسمه والتصديق بغايته وموضوعه، وبهذه الأمور الثلاثة يدفع استحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الامتياز بين المسائل، لا يقال: إن معنى التوقف على الشيء عدم إمكان الشروع بدونه، والشروع بدون الأمور الثلاثة صحيح؛ لأنا نقول: إنه مقيد بوجه البصيرة الكاملة، أو يراد بالتوقف ترتب الشيء على الشيء، وتصحيح دخول الفاء عليه لا لولاه لامتنع، أما مقدمة الكتاب فهي ما يذكر قبل الشروع في المقاصد؛ لارتباطها به ونفعه فيها، فمقدمة الكتاب هي طرف من الكلام، وتحتمل لما يحتمل الكتاب؛ لأنها جزء من الكتاب، فاحتمالاتها احتمالاته، ومقدمة العلم هي الإدراكات التي يتوقف عليها إدراكات مسائل العلم، فالمبين بصيغة اسم الفاعل هو مقدمة الكتاب، وإدراكات مبينها هي مقدمة العلم، فالتغاير بينهما بحسب المفهوم إن كانت مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها، وكانت مقدمة العلم عبارة عن إدراكاتها، فيكون التغاير بينهما اعتباريا؛ لما اشتهر من أن التغاير بين العلم والمعلوم اعتباري، وهذا إذا كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل المتحدة مع المعلوم، وكان التصديق قسما منهما.

وأما إذا كان العلم عبارة عن الحالة الإدراكية المغايرة للمعلوم كما هو مذهب المصنف، كان التغاير بينهما حقيقيا، أو مقدمة العلم على هذا التقدير عبارة عن الحالة الإدراكية، وهي ليست بمتحدة مع المعلوم، بل مغايرة له مغايرة حقيقة، وكذا إذا كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة الغير المتحدة مع المعلوم، كما هو مذهب القائلين بحصول الأمثال، وكذا إذا كان العلم عبارة عن الصورة المتحدة مع المعلوم، ولم يكن التصديق قسما من العلم، كما ذهب إليه جماعة، فإنه إذا لم يكن التصديق قسما من الصورة، لم يكن متحدا مع المصدق به، =

العلم[١] التصور، ....
٣

= فلا يكون مقدمة العلم، وهي مجموع التصور بوجه ما، والتصديق بالموضوع والغاية متحدة مع نفس المعاني على هذا التقدير؛ إذ مجموع المتحدة غير متحد وإن كانت مقدمة الكتاب عبارة عن الألفاظ وحدها، أو عن مجموع الألفاظ والمعاني، كان بينهما وبين مقدمة العلم مغايرة حقيقة على كل تقدير؛ إذ مقدمة العلم عبارة عن إدراك المعاني، وهو غير متحد مع الألفاظ وحدها، أو مع مجموع الألفاظ والمعاني، وهو ظاهر رابط أن اصطلاح مقدمة الكتاب لا يوجد في كلام القوم، كما نص عليه السيد المحقق قدس سره، بل هو من مخترعات العلامة التفتازاني قدس سره؛ فإنه لما رأى قولهم: «المقدمة» في الأمور الثلاثة، ورأى أن مقدمة بمعنى ما يتوقف عليه الشروع نفس الأمور الثلاثة، وأن ظرفية الشيء نفسه غير معقول، ارتكب أن للمقدمة معنيين، الأول: مقدمة العلم، والثاني: مقدمة الكتاب، يصح الظرفية، ويتبعه محقق الدواني وغيره، ولا يخفى عليك أنه لا حاجة تصحيح الظرفية إلى تجديد اصطلاح لا يوجد في كتب القوم، بل يكفي أن يقال: إن المقدمة إن كانت حقيقة في الأمور الثلاثة، لكنها تطلق مجازا على بينهما بالكسر أيضا، فصحت الظرفية من دون ارتكاب الاشتراك اللفظي الذي هو خلاف الأصل.

(١) قوله: العلم التصور: هذا يحتمل معنيين، الأول: أنه أراد بالعلم في قوله: «العلم التصور» العلم الحصولي مجازا إطلاقا للعام وإرادة الخاص، ولفظ التصور قرينة على هذا المجاز والتعريف، أعني قوله: «هو الحاضر عند المدرك»، إما تعريف لفظي لهذا العلم الخاص، وهو جائز بالأعم، أو تعريف لمطلق العلم المفهوم في ضمن الخاص، وعلى هذا يكون في زيادة لفظ التصور تنبيه على أن التصور مرادف للعلم المراد ههنا، وهو العلم الحصولي، الثاني: أنه يراد بالعلم في قوله: «العلم التصور» مطلق العلم الشامل للحضوري والحصولي، وذكر التصور بعده من باب ذكر الخاص بعد العام لمزيد الاهتمام به، والتعريف إنما هو لمطلق العلم، فيكون الفائدة في زيادة لفظ التصور التنبيه على أن العلم الذي هو مورد القسمة إلى التصور والتصديق، هو العلم الحصولي لا مطلق العلم الشامل للحضوري أيضا، لا يكون على هذا التوجيه في زياده لفظ التصور تنبيه على مرادفة التصور للعلم؛ فإن التصور ليس مرادفا للعلم المطلق بل للعلم الحصولي، والقول بأن المصنف لعله عثر في كلمات ثقاة الفن على مرادفة لمطلق العلم، وإن لم نطلع عليه في غاية البعد.

اعلم أنهم اختلفوا في أن المقسم للتصور والتصديق المنقسمين: إلى البديهي والنظري في فواتح كتب الفن، هل هو علم حصولي، أو علم حصولي حادث، أو علم مطلق، فقال بعضهم: إن المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث، واختلفوا علة في التخصيص، فقيل: إن علة التخصيص انقسام العلم إلى التصور والتصديق، بناءً على أنهما لا يوجدان في العلم الحضوري والحصولي القديم؛ فإن التصور هو حصول صورة الشيء في العقل، والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا شطرا وشرطا، والعلم الحضوري والحصولي القديم ليسا بذلك؛ لانتفاء =

وهو الحاضر(١) عند المدرك.
الذهن

والحق(٢) ....

= الحصول فيهما، أما في الحضوري فظاهر، وأما في الحصولي القديم فلأن المتبادر منه الحدوث، والقدم ينافيه، واختاره شارح المطالع في بعض تصانيفه، وقيل: علة التخصيص انقسام التصور والتصديق إلى البديهي والنظري؛ لأن الحصولي القديم والحضوري ليست فيهما البداهة والنظرية؛ فإن البداهة وجودية كالكسبية، فبينهما تضاد أو عدمية، فبينهما عدم وملكة وهي الكسبية، فلما لم يتصفا بالنظرية؛ لأنها تقتضي الترتيب على النظر المستلزم للحدوث، والحصول المنافي للحضور والقدم لم يتصفا بالبداهة؛ لأن من شأن العدم والملكة أن يكون محله قابلا للوجودي، ومن شروط التضاد إمكان التوارد من الجانبين، واختاره الجلال الدواني؛ لأنه لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث، بل يوجد أن في العلم الحصولي القديم أيضا، كما حققه في الحواشي القديمة، فلا يكون انقسام العلم إليهما علة التخصيص، وقال بعضهم: إن المقسم الحصولي مطلقا، فيلزم عليه التخصيص بالحادث عند التقسيم الثاني، وقال بعضهم: لا ضرورة منها إلى التخصيص؛ فإن المقسم هو مطلق الشيء من حيث هو هو، الذي هو موضوع المهملة القدمائية، ويصح اتصافه بأوصاف أفراده هذا، ولا يخفى ما في زوايا الكلام، وفيه تحقيق لا يسعه هذا المختصر.

(١) قوله: هو الحاضر إلخ: سواء كان المدرك بالكسر واجبا أو عقلا أو نفسا، وسواء كان الحاضر نفس المعلوم بأن لا يكون بينهما تغايرا أصلا، كما هو في العلم الحضوري، ففيه يكفي للانكشاف حضور المعلوم عند العالم أو كان الحاضر خير المعلوم ولو باعتبار، كما في العلم الحصولي؛ فإن الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية معلوم، ومن حيث العوارض الذهنية علم، وسواء كان الحاضر عند المدرك مرآة وآلة لملاحظة ما قصد تصوره كما في العلم بالكنه، كتصورنا الإنسان بالذاتيات كالحيوان الناطق، بأن يجعل صورهما الحاصلة في الذهن مرآة وآلة لحصول الإنسان في الذهن، وكذا في العلم بالوجه، كتصورنا الإنسان بالعرضيات كالماشي الضاحك، بأن يجعل صورهما الحاصلة في الذهن مرآة آلة لحصول الإنسان في الذهن، أو لا يكون الحاضر مرآة وآلة لملاحظة ما قصد تصوره، كما في العلم بكنه الشيء الذي هو عبارة عن مثل الشيء وحصوله في الذهن، كتصور الإنسان نفسه وتصور الحيوان الناطق بنفسها، بدون أن يجعل مرآة لحصول الإنسان في الذهن، وكذا في العلم بوجه الشيء كتصور الضاحك أو الحيوان الكاتب، من حيث إنه عرض للإنسان مع قطع النظر عن المرآتية، فعلم أن هذا التعريف للعلم شامل لجميع أنحاء العلوم، فتدبر، ولا تكن من المسرعين.

(٢) قوله: والحق أنه إلخ: اعلم أنه لا خفاء في أن العلم الذي هو صفة للممكنات، متعلق بما سوى ذواتها وصفاتها، حقيقة واحدة كسائر الحقائق، فتلك الحقيقة إما بديهية التصور أو نظرية، فذهب الإمام الرازي ومن تابعه إلى =

أنه من أجلى[1] البديهيات كالنور[2] والسرور، ....

٣ في البداهة

= الأول، واختاره المصنف، واختلف القائلون بالنظرية، فذهب الإمام حجة الإسلام إلى أنها نظرية عسيرة الاكتناه، وذهب بعض المتكلمين إلى أنها نظرية يسيرة التحديد، وهذا النــزاع غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بأنها ما هي؟ وأنها من آية مقولة، نعم، لا معنى لهذا النــزاع عند من يرى أن العلم هي الصورة الحاصلة في الذهن المتحدة بالحقيقة مع المعلوم؛ فإن العلوم عنده ليس حقيقة واحدة صالحة؛ لأن يتصف بالبديهة فقط أو بالنظرية فقط، بل حقيقة بعض الصور بديهة وحقيقة بعضها نظرية، فلا يعقل هذا النــزاع على مذهبه، هذا، وأما علم الواجب سبحانه والعلم الحضوري فإن كانا عين العالم والمعلوم، كما هو مذهب الفلاسفة، فلا نزاع في بداهتهما أو نظريتهما؛ فإن علم الواجب تعالى لما كان عينه سبحانه وكانت ذاته سبحانه أجل من أن تكون بديهية أو نظرية، فلا يتصور بديهة ونظرية، والعلم الحضوري لما كان عين المعلوم، ولم يكن معلوم الحضوري حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة، لم يكن النــزاع فيه بالبداهة والنظرية، كما عرفت، نعم، علمه سبحانه وكذا العلم الحضوري أي علم المدرك بذاته وصفاته، إن كانا مشاركين للعلم الحاصل للممكنات بالأشياء الغائبة عنها في الحقيقة، كما هو مذهب المتكلمين، فالتراع فيها بحاله فبالجملة النــزاع في الحقيقة الواحدة الشاملة لعلوم الممكنات جميعا، هل هي بديهة أو نظرية، هذا التحقيق محل التراع، فاحفظه ولا تكن من الغافلين.

(١) قوله: أجلى البديهيات: هذا ما ذهب إليه الإمام. قال المحقق الطوسي في شرحه للإشارات: إن العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافا عظيما، وطوّلوا الكلام فيها، لا لخفائها بل لشدة وضوحها، فمنهم من جعل الإضافة العارضة للمدرك إلى المدرك نفس الإدراك؛ ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة عن كون إدراك صورة، وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضائفين، فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا، ومنهم من ذهب إلى أن الإدراك غني عن التعريف، فلا ينبغي أن يعرف وهو الحق. انتهى. هذا نص على أن ماهية العلم بديهة واضحة أشد وضوح غنية عن التعريف، وخفاؤها إنما هو لشدة وضوحها لا لخفاء ذاتها، هذا لأنه كما أن الباصرة تتحير عند مشاهدة الشمس لأجل كمال نورها، فكذلك البصيرة تدهش عند مطالعة بعض البدهيات كالعلم لشدة وضوحها، واستدل الإمام على بداهة العلم بأن كل ما هو غيره لا يعلم إلا به، فلو انعكس الأمر يلزم الدور. وحاصله: أن العلم مبدأ لظهور الغير، فلا بد أن يكون العلم نورا وظاهرا لذاته، فهو نور، وظهوره بالعرض أي نورية، وظهوره مستفاد من الغير، إما نور وظهور بذاته، فهو العلم حقيقة أو نورية، وظهوره ظل نور العلم وظهوره، فيلزم الدور، هذا هو المناسب لهذا المختصر، أما تحقيقه وتفصيله فله موضع آخر.

(٢) قوله: كالنور إلخ: قال المصنف في الحاشية: الأول: أي النور من الحسيات، أي من الأمور المحسوسة، والثاني: أي السرور من الوجدانيات؛ لأنه كيفية عارضة للنفس، فهو من الأمور المعقولة، والظاهر أن قوله: «كالنور والسرور» =

نعم تنقيح(١) حقيقته عسير جدًّا، ....
مشكل

= نظير للعلم، ووجه الظهور عدم الاحتياج إلى حذف المضاف، ثم التنظير عبارة عن تشبيه أمر في الحكم بأمر آخر له، كتشبيه العلم المطلق بذات النور والسرور في حكم البداهة، يعني كما أن النور والسرور بديهيا، كذلك العلم المطلق بديهي، وهذا إنما يصح إذا كان البداهة والنظرية صفتين للمعلوم وهو الحق، وإلا فكيف يكون ذات النور والسرور متصفين بالبداهة، ويمكن أن يجعل قوله: «كالنور والسرور» إشارة إلى ما هو المشهور في هذا المقام، وهو التمثيل الذي يفسر بإيراد أمر جزئي؛ لإيضاح الممثل بأن يكون ذلك الأمر من أفراده داخلا تحته، ويقال: كالعلم بالنور والسرور، أي يقدر لفظ العلم قبل النور والسرور؛ ليكونا من أفراد مطلق العلم، وإذا يكون دعوى البداهة مع الدليل بأن يقال: هذا أي علم النور والسرور علم خاص بديهي، وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام، فالعلم المطلق أيضا يكون بديهيا وهو المطلوب، وأما على تقدير التنظير يكون دعوى بداهة العلم المطلق بلا دليل، فلا يتم إلا بدعوى بداهة، ويرد على استلزام بداهة الخاص لبداهة العام المنعان المشهوران مع منع كون العام ذاتيا للخاص، ومنع كون الخاص مدركا بالكنه، يعني أن ذلك الاستلزام موقوف على شرطين متعارفين، أحدهما: في جانب العام، وهو كونه ذاتيا للخاص، وثانيهما: في جانب الخاص، وهو كونه متصورا بالكنه لا بالوجه، وهذان الشرطان ممنوعان فيما نحن بصدده؛ لجواز أن يكون مفهوم العلم عرضا عاما لما تحته من العلوم، لا جنسا لها، ولجواز أن يكون البديهي هو علم النور والسرور متصورا بالوجه لا بالكنه، فلا تستلزم بداهته بداهة ماهية العلم، ولي من عند نفسي طريق ذوقي لدفع هذين المنعين، لكن خوف المجادلين لا يرخص لذكره. انتهى مع الزيادة.

ثم اعلم أن الشراح اختلفوا في الطريق الذوقي، فمال البعض إلى أن مراد المصنف بداهة العلم المصدري، ومتعسر تنقيح مصداقه، فالطريق الذوقي هو أن علم النور وعلم السرور حصتان للعلم بالمعنى المصدري المطلق، ولا شك في أن بداهة الحصة من المعنى المصدري الانتزاعي يستلزم بداهة مطلقها بكنه؛ فإن الحصة أمر انتزاعي حاصل في الذهن بكنهها؛ فإن كنه الانتزاعي ما هو حاصل في الذهن، والمطلق جزء له، فيكون حاصلا بكنه أيضا، ومال البعض: أن الاختلاف إنما هو في العلم الحقيقي لا في العلم المصدري، قال في الطريق الذوقي: إن الخاص مقيد والعام مطلق، وكنه المقيد إنما هو المطلق مع القيد، ولا شك أن المطلق جزء له، ولا يمكن تصور المقيد بدون تصور أجزائه، وإذا كان تصوره الذي هو عبارة عن تصور أجزائه بديهيا، كان تصور جزئه وهو المطلق أيضا بديهيا، فالمطلق حينئذ صار ذاتيا للمقيد متصورا بالكنه، فيكون بداهة مستلزمة لبداهة وهو المطلوب، وفي هذا الطريق الذوقي تفصيل وتحقيق، فمن شاء فليراجع إلى الشروح.

(١) قوله: تنقيح حقيقته إلخ: اعلم أنه يستدل على تعسر تنقيح الحقيقة بوجهين، الوجه الأول: على تقدير تركب العلم، والثاني: على تقدير بساطة، فالتعسر على الأول؛ لتعسير الامتياز بين الذاتيات والعرضيات، وتعسر على =

. . . .

= الثاني بشدة الوضوح، لكن الأول بعيد؛ لأن المصنف في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق؛ لأنه من مقدمات بيان الحاجة إلى المنطق، فينبغي له أن يعرف المقسم أولا، ثم يذكر بعض خواص المقسم؛ لتكميل التعريف ثانيا، فإيراد حكم عام شامل لجميع المركبات لا يليق بهذا المقام، فالوجه هو الثاني؛ لأن تعسر التنقيح لشدة الوضوح قلما يوجد، بل لا يوجد إلا في العلم، وعليه يلوح آثار رضاء المصنف، حيث صرح بأنه من أجلى البدهيات، وهو يشعر بشدة الوضوح، وبكلا الوجهين يندفع ما يتوهم أن كلام المصنف متهافت؛ لأن قوله: «نعم تنقيح حقيقته عسير» متدافع لقوله: «والحق أنه من أجلى البديهيات».

وحاصل الدفع: أما على الأول فلأن مراد المصنف أن الكنه الإجمالي من أجلى البديهيات، وتنقيح حقيقة العلم على التفصيل متعسر جدا؛ لتعسر الامتياز بين الذاتيات والعرضيات، وأما على الثاني فلأن تعسر تنقيح حقيقة؛ لشدة الوضوح لا ينافي البداهة بمعنى عدم الترتب على النظر؛ فإنه حينئذ وإن كان متعسر الحصول، لكن لو حصل يحصل بغير النظر، وبهذا ظهر أن مرجع الضميرين هو كنه العلم، فيكون العبارة هكذا، والحق أن كنه العلم من أجلى البدهيات، نعم تنقيح حقيقته، أي كنه متعسر، وحمل بعض الشراح كلام المصنف على أن مراده مفهوم العلم من أجلى البدهيات، ومصداقه من أخفى النظريات، وهذا مما يأبى عنه قول المصنف، والحق أنه يدل على أنه اختار مذهب من يرى بداهة العلم الذي اختلف في بداهة ونظرية، ولا خفاء في أن الخلاف ليس في المعنى المصدري؛ إذ لا يذهب أحد إلى نظريته، وأيضا لو كان مراده بداهة المعنى المصدري؛ لما احتاج إلى إقامة الدليل على بداهة، مع أنه أقام الدليل في الحاشية، وأشار إليه في المتن بقوله: «كالنور والسرور» كما مر، وأيضا بداهة هذا المعنى غير قابلة للمنع، حتى يتكلف لدفع المنع الوارد على الاستدلال بتجشم الطريق الذوقي.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في العلم اختلافا عظيما، فلنقص عليك حاله، فنقول: المذهب التي يلفتني ثلاثة عشر، الأول: أن العلم إضافة، وتعلق بين العاقل والمعقول، وهذا مما ينسب إلى بعض المتكلمين النافين للوجود الذهني، وهم يجوزون الإضافة إلى المعدوم الصرف فيما إذا لم يكن المعلوم موجودا في الخارج. والثاني: مذهب المحققين من المتكلمين القائلين بأن العلم صفة بسيطة ذات إضافة إلى المعلوم، سواء كان المعلوم موجودا أو معدوما، لا يبالون بتعلق تلك الصفة بالمعدوم الصرف فيما إذا لم يكن المعلوم موجودًا في الخارج ينضم الوجود الذهني، وهم يسمونه بالحالة الانجلائية. والثالث: مذهب الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني للأشياء بأنفسها في الذهن، الذاهبين إلى أن العلم هو الحاضر عند المدرك، ومصداقه ليس حقيقة واحدة، بل هو في علم المدرك بذاته وصفاته ومعلولاته نفس المعلوم أيّا ما كان، وعلمه بالأشياء الغائبة عنه صور تلك الأشياء الحاصلة عند المدرك المتحدة معها بالحقيقة المغائرة إياها بالاعتبار، فهي الحقيقة ليست من مقولة واحدة، بل من مقوله المعلوم أيّة ما كانت. =

فإن كان اعتقادًا(١) ....
أي العلم

= الرابع: مذهب الإشراقية القائلين بأن الموجودة في الذهن مثال المعلوم، وشبحه المغائر إياه بالحقيقة، وهو العلم به، وهو من مقولة كيف عندهم. الخامس: مذهب الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني من أن الأشياء تحصل في الذهن كيفا، فصورها الذهنية التي هي من مقولة الكيف، هي العلم بها.

والفرق بين هذا المذهب والمذهب الثالث أن هذا القائل يظن أن الشيء يحصل في الذهن بنفسه، لكنه ينقلب في الذهن كيفا، وينسلخ عن حقيقة التي هي له في الخارج عند حصوله في الذهن، بخلاف أصحاب مذهب الثالث؛ فإنهم يرون أن حقائق الأشياء باقية عند حصولها في الذهن.

والفرق بينه وبين المذهب الرابع أن هذا القائل يظن أن الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن، لكنها تنقلب في الذهن كيفا، بخلاف أصحاب المذهب الرابع؛ فإن الأشياء لا تحصل بأنفسها في الذهن عندهم بل إنما تحصل في الذهن أمثاله وأشباهها. السادس: مذهب الصدر الشيرازي في الأسفار الأربعة من أن العلوم صور قائمة بأنفسها في عالم آخر، والنفس مبدعة تلك الصور. السابع: مذهب صاحب الأفق المبين من أن العلم عبارة عن الوجود الإبداعي للمصور الحاصلة في الذهن، يعني حصول الصورة. الثامن: مذهب القائلين بأن العلم هي الحالة الإدراكية المعبر عنها بـ«دانش» في الفارسية، وبوجهه في الهندية، وفي هذا المذهب مذهبان. أحدهما: مذهب المصنف، وبعض المتأخرين من أن تلك الحالة انتزاعية مختلطة متحدة مع الصورة. وثانيهما: أنهما صفة منضمة متعلقة بالصورة الذهنية تعلق الفعل بما وقع عليه موجودة بوجود مغائر؛ لوجود الصورة، وهذا لا يغائر مذهب المحققين من المتكلمين، إلا بأنهم لا يقولون بالوجود الذهني، وأصحاب هذا المذهب يقولون به، فهذه تسعة مذاهب. والعاشر: مذهب القائلين بأن العلم اتحاد العاقل مع العقل الفعال. الحادي عشر: ما ذهب إليه البعض من أن العلم هو مقارنة العاقل والمعقول في العقل الفعال، وظنّي أنه هو المذهب العاشر. والثاني عشر: مذهب من يقول: إن العلم هو انتقاش المدرك بصورة وقبوله للصورة، ويجعله من مقولة الانفعال. والثالث عشر: مذهب من يقول: إن العلم هو الوجود الحقيقي، وفي هذا المذهب مذهبان، أحدهما: أن العلم هو الوجود الحقيقي للمجرد لا مطلقا، وذهب إليه القاضي محمد مبارك في شرحه لهذا الكتاب، وثانيهما: أن العلم هو الوجود الحقيقي مطلقا، سواء كان للمجردات أو للماديات، فهذه هي المذاهب التي ذهب الذاهبون إليها، وأما الاحتمالات العقلية فلا تكاد أن تحصى، فتفكر حق التفكر، وأما تحقيق الحق وإبطال الباطل، فليطلب من المطولات.

(١) قوله: اعتقادا لنسبة خبرية إلخ: أي اعتقادا لنسبة خبرية، أي إسنادية حاكية يصح السكوت عليها، سواء كانت إيجابية أو سلبية، حملية كانت أو شرطية، اتصالية كانت أو انفصالية، ثم الاعتقاد إن بلغ إلى حد لا يبقى احتمال الغير، فهو جزم، وإن لم يبلغ في الحد المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا، =

لنسبة خبرية فتصديق [١] ....
إيجابية كانت أو سلبية

= فهو ظن، وإدراك المرجوح وهم، وهو قسم من التصور، ومع البلوغ إلى ذلك الحد إن لم يطابق الواقع، فهو جهل مركب، وإن طابقه فإما أن لا يزول بمزيل فهو يقين، وإن زال فهو تقليد. اعلم أن هذه العبارة تدل على أن متعلق الإذعان هي النسبة الخبرية، وقول المصنف في التصديقات ينافيه؛ لأنه قال: إنما يتعلق الحكم (الاعتقاد) حقيقة بمفاد الهيئة التركيبية وهو الاتحاد، أي الأمر المجمل المركب من الموضوع والمحمول والنسبة، فغاية الاعتذار منه أن يقال: إن المصنف منها سلك مسلك المشهور، أما في التصديقات فاختار ما اختاره أرباب التحقيق، ويجيء الكلام على التحقيق، فانتظره.

(١) قوله: فتصديق: اختلف في التصديق أم هو علم أو لا، فقيل: إنه علم كما أن التصور علم، وإليه ذهب جماعة من المنطقين، وإليه مال المصنف أيضا، وقيل: إنه من لواحقه، وهذا ما ارتضى به المحققون، منهم كالعلامة الطوسي والفاضل الهروي، وكلام الرئيس أيضا يشير إليه، وعلى تقدير أن التصديق علم ثلاث مذاهب، المذهب الأول: مذهب صاحب الكشاف وصاحب المطالع وغيرهما، على ما يفهم من عباراتهم من أن التصديق هو التصور بشرط الحكم، وهو إن لم يكن مصرحا في كلامهم، لكنه ظاهر عباراتهم؛ لأن في الكشاف عَرَّفه بتصور معه حكم، وتبعه صاحب المطالع حيث قال:

العلم إما تصور إن كان ساذجا، وإما تصديق إن كان مع حكم بنفي أو إثبات، وتوضيحه: أن التصديق عندهم علم مركب من الإدراكات الثلاثة، لكن مع مقارنتها بالحكم، والحكم شرط في تحققه، لا شطر داخل في ماهية، أما الحاكم فقال في شرحه للمطالع: إن المصنف اختار أن التصديق مجموع الإدراكات الأربعة، ولما كان الحكم جزءا أخيرا للتصديق، فحالة حصول الحكم تحصيل التصديق، فيكون إدراكا يحصل مع الحكم معية زمانية، وتقدم الحكم عليه بالذات لا ينافي ذلك، فظهر بهذا أن هذا المذهب بعينه هو مذهب الإمام، وأن الحكم إدراكٌ، لا فعل من أفعال النفس، وقد صرح الحاكم به حيث قال: إن الحكم وإيقاع النسبة والإسناد كلها عبارات وألفاظ، والتحقيق: أنه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل، بل إذعان وقبول للنسبة، وهو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، المذهب الثاني مذهب الإمام، وهو: أن التصديق مركب من التصورات الثلاثة والحكم، ثم قيل: إن الحكم تصور عند الإمام، وقيل: هو فعل من أفعال النفس، المذهب الثالث مذهب المحققين من المنطقيين، من أن التصديق المنطقي بسيط لا تركيب فيه أصلا، والتصورات الثلاثة شروط له.

ثم اختلفوا في تفسيره، فقال بعضهم: إن التصديق إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، ويرجع إليه قوله البعض بأن التصديق إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، لكن يلزم عليه تقييد الإدراك بالإذعان، يعني أن التصديق وهو إدراك وقوع النسبة حال كونه معرضا للإذعان، وقال بعضهم: إن التصديق هو الإذعان، وليس =

وحكم،[1] وإلا[2] فتصورٌ ساذج، ....

إشارة إلى الترادف معرب، ساده

= الإذعان كيفية لاحقة للعلم، بل هو قسم من العلم حقيقة، والحكم والإذعان والاعتقاد والتصديق تعبيرات معنى منها واحد، وإليه ذهب المصنف أيضا.

واعلم أن التصديق المنطقي بهذا المعنى الآخر هو بعينه التصديق اللغوي، على ما يظهر من كلام الرئيس، وصرح به العلامة الشيرازي والعلامة التفتازاني. قال الفاضل الهروي: وبيانه: أن التصديق في اللغة ثلاثة معان. الأول: مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية، وهو عبارة عن الإذعان بصدق القضية، أي التصديق بأن معنى القضية مطابق للواقع، ويعبر عنه في الفارسية بـ«راست داشتن وصادق داشتن» أو بـ«راست دانستن وصادق دانستن». والثاني: مأخوذ في اللغة من المعنى الأول، وهو عبارة عن الإذعان بمعنى القضية، أي التصديق بأن المحمول ثابت للموضوع مثلا في الواقع، ويعبر عنه في الفارسية بـ«گرويدن وباور كردن»، وهذا المعنى هو التصديق المنطقي، وهو يحصل قبل حصول المعنى الأول. والثالث: مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القائل، وهو عبارة عن التصديق بأن القائل مخبرٌ عن كلام مطابق للواقع، ويعبر عنه بالفارسية بـ«راست گوئى دانستن وحق گوئى دانستن». فافهم.

(١) قوله: وحكم: اعلم أن الحكم بحسب اصطلاح أهل الميزان يطلق على معان أربعة بالشيوع. الأول: ما هو جزء أخير للقضية، وهو النسبة التامة الخبرية الإيجابية في الموجبة، والسلبية في السالبة. الثاني: المحمول، أي المحكوم به في الموجبة أو السالبة. والثالث: نفس القضية من حيث إنها مشتملة على النسبة التامة الخبرية الإيجابية والسلبية التي هي ربط أحد المعنيين، أي المحمول بالآخر أي الموضوع، أو سلب الربط. والرابع: إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، أي الإدراك الإذعاني بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وهذا الإدراك الإذعاني هو التصديق المنطقي، على مذهب بعض الحكماء، واختاره المصنف، وأما الحكم بمعنى الانتساب، أي إيقاع النسبة الخبرية في القلب، وتسميتها بحسب الباطن الذي هو من أفعال النفس، فهو التصديق الشرعي لا المنطقي، لا شطرا ولا عينا ولا شرطا، وما يفهم من عبارات البعض أن الحكم بمعنى الانتساب فهو شرط للتصديق المنطقي، فليس كما ينبغي، كما يدل عليه كلام الحاكم.

(٢) قوله: وإلا: وإن لم يكن إذعانا للنسبة الخبرية بأن لا تكون هناك نسبة، كما في الأطراف، أو تكون النسبة موجودة لكن لا تكون قابلة للإذعان، كالنسبة التقييدية والإنشائية، أو تكون النسبة قابلة لكن لا يتعلق بها الإذعان بعد، كما في التخييل والشك والوهم، فهذه الأقسام كلها من التصورات، وإليه أشار بقوله: «فتصور ساذج»، وهو معرب «ساده»، وإنما سمي به؛ لكونه خاليا عن الإذعان. ثم اعلم أن الإدراك إما إذعان أو غيره، والأول إما جازم فهو أما مطابق فإما ثابت فهو اليقين، أو غير ثابت فهو التقليد، أو غير مطابق فهو الجهل المركب، أو غير جازم فهو الظن، وهذه أقسام التصديق، والثاني: أي الإدراك الذي هو غير الإذعان إما متعلق =

وهما[1] نوعان متبائنان من الإدراك[2] ....
التصديق والتصور حاصلا من الإدراك

= بالمفرد أو متعلق بالنسبة، والأول إما إحساس فإما إبصار أو سمع أو شم أو ذوق أو لمس، أو غير إحساس فإما متعلق بالصور المخزونة في الخيال فتخييل، أو بالمعاني الجزئية فتوهم، أو بالكليات أو ما في حكمها كالجزئيات المجردة إن أمكن علمها بما هي جزئية فتعقل، والثاني أي العلم بالنسبة غير الإذعان، إن كان ترددا فيها فشك، وإن كان إدراكا مرجوحا فوهم، وإن كان تكذيبا لها فإنكار، وإن كان نفس تصورًا من دون تردد ومرجوحية وتكذيب فتخييل، وهذه أقسام التصور، فالنسبة إن كانت مذعنية، تكون معلومة بنحوين من العلم، الأول: التخييل، وهو تصور نفس النسبة، والثاني: الإذعان، وهو الاعتقاد بها، فالتخييل الذي هو نحو من التصور يجامع الإذعان في الوجود في القضية المقبولة المذعنة، وهذا لا ينافي المتقابل بين التصور والتصديق بحسب الصدق؛ إذ لا يلزم من ذلك صدق التخييل على التصديق وبالعكس، فتفكر.

(١) قوله: وهما: أي التصور والتصديق نوعان متبائنان، أي بحسب ماهيتهما مختلفان، لا يصدق إحداهما على الأخرى، وليس بينهما تباين بحسب المتعلق فقط، كما زعم المتأخرون. اعلم أنهم اختلفوا في أن التصديق والتصور متغائران نوعا أم لا، فذهب المتأخرون إلى أنه لا يتغاير بينهما نوعا، وإنما التغاير بينهما بحسب المتعلق، فإن التصور غير صالح؛ لأن يتعلق بمتعلق التصديق، وإلا لارتفع التغاير، وهذا هو الذي أوقعهم في ورطة الظلماء، أعني القول بتربيع الأجزاء للقضية، فافهم، لما رأوا كان الشك تصورا لا يتعلق إلا بالنسبة، جزموا بأن في القضية نسبتين. أحدهما: النسبة التامية الخبرية التي هي متعلق التصديق. وثانيهما: التقييدية وهي النسبة الحكمية التي هي متعلق الشك وغيره، فعندهم بين النسبتين تغاير بالذات، وذهب الأوائل إلى أن القضية ليست فيها إلا نسبة واحدة، فهي متعلق الشك والتصديق، وسيجيء تحقيقه في أوائل التصديقات، فلا تغاير بين التصور والتصديق بحسب المتعلق، بل التغاير بينهما بحسب الذات، فالتصور والتصديق متبائنان نوعا، والإدراك جنس لهما. فإن قلت: لا نسلم أن الإدراك جنس لهما، قلت: الجنسية والفصلية تمايزهما مشكل في الأمور الحقيقة؛ لأن الجنس مشابه بالعرض العام، والفصل نظير للخاصة، ولذلك استصعب الحد الحقيقي، وأما الأمور الاصطلاحية فلا تعسر فيها، فالشيء الذي وقع في التعريف عاما، يتيقن أنه جنس، وما يميزه عن المشاركات فيه فهو فصل قطعا، فلا منع للمنع ههنا، فاحفظ هذا؛ فإنه ينفعك في كثير من المواضع.

(٢) قوله: من الإدراك: أي التصور والتصديق نوعان حاصلان من الإدراك الذي هو جنس لهما، ويصدق عليهما، فعلم من هذا أن التصديق عند المصنف نوع من الإدراك، لا كيفية عارضة بعد الإدراك، كما هو مذهب المحققين، هذا إذا تعلق قوله: «من الإدراك» بقوله: «نوعان»، وأما إذا تعلق بقوله: «متبائنان» فمعناه أن التصور والتصديق نوعان مبائنان من جهة الإدراك، يعني أن التصور إدراك، والتصديق ليس بإدراك، بل كيفية عارضة =

ضرورة،[١] نعم[٢] لا حجر في التصور، فيتعلق بكل شيء.[٣]
بداهة امتناع من نفسه ونقيضه

= بعد الإدراك، فحينئذ يكون مذهب المصنف موافقًا لمذهب المحققين، ويكون إطلاق العلم عليه مسامحة، فتأمل حق التأمل؛ لأن كلامه الآتي يأباه.

(١) قوله: ضرورة: أي الحكم بالتباين النوعي بين التصور والتصديق ضروري لا يحتاج إلى البرهان، والمنكر مكابر، وهذا أسلم من تكلف الاستدلال عليه بأن للتصور لوازم ليست للتصديق، وللتصديق لوازم ليست للتصور، وتخالف اللوازم يدل على تخالف الملزومات حقيقة؛ لأنه يرد عليه أن دلالة تخالف اللوازم على تخالف الملزومات إنما هي إذا كانت اللوازم للماهية، وليس بمسلم؛ لأنه لم لا يجوز أن يكون لوازم التصور والتصديق لوازم الصنف، فلا يلزم إلا تخالفهما صنفا، فيجاب عنه بأن المنع مكابرة، فإن اللوازم المذكورة لوازم الماهية، ألا ترى أن حقيقة التصديق بما هي تأبى عن تعلقه بمفهوم هو غير نسبة بخلاف التصور، لعله من البدهيات، ولما كان أول هذا الدليل إلى دعوى البداهة، أحال الماتن من الابتداء إلى الضرورة.

(٢) قوله: نعم لا حجر: أي لا امتناع في التصور أي الساذج، فيتعلق بكل شيء حتى بنفسه ونقيضه على بعض التقادير، وأما التصور المطلق المرادف للعلم فيتعلق بنفسه ونقيضه على كل تقدير، وتوضيحه: أن التصور فسر بأمور، أحدها: حصول صورة الشيء في العقل، وهو بهذا التفسير مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة إلى التصور والتصديق، وثانيها: حصولي صورة الشيء في العقل فقط، وهو محتمل للوجهين، أحدهما: حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم، وثانيهما: حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم، فالتصور بالتفسير الأول لما كان في صرفة العموم ومحوضة الإطلاق، يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير؛ لأن كل واحد من التصور ونقيضه الراجع إلى التصديق من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية؛ لأن التصور والتصديق نوعان من العلم، والتصور بالتفسيرين الأخيرين لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي، على تقدير أن يكون التصور المقيد باعتبار عدم الحكم أو بعدم اعتبار الحكم، ونقيضهما مع الحكم بأن يحكم عليهما بشيء، وكما يقال: التصور واللاتصور بالمعنيين الأخيرين كذا، فلا محالة كل واحد منهما في هذه القضية متصور بالتصور الذي معه حكم، وليس بمتصور بالمعنيين الأخيرين؛ لأن المقيد بأحد المعانيين لا يصدق عليه المقيد بالآخر، فافهم.

(٣) قوله: بكل شيء: فإن قلت: إن الواجب تعالى لا يتصور بحسب كنه كما علمت سابقا، فكيف يتعلق التصور بكل شيء، قلت: ليس المراد تعلقه بكل شيء تعلقه لجميع أنحائه، بل المراد تعلقه بكل شيء بنحو من أنحائه، فالواجب تعالى سبحانه وإن كان تصوره بالكنه ممتنعا لكنه متصور بالوجه، فيتعلق التصور به تعالى باعتبار الوجه. اعلم أن أنحاء التصور أربعة؛ لأن الصورة العلمية من الشيء قد تكون مرآة لملاحظة، وهي منقسمة إلى التصور بالكنه والتصور بالوجه، فإن المرآة والمرئي إن كانا متحدين بالذات ومتغائران بالاعتبار، فالتصور بالكنه، =

وههنا[١] شك مشهور، وهو أن العلم[٢] والمعلوم متحدان بالذات، فإذا تصورنا[٣]
في مقام التباين شبهة بين القوم أي الشك الحقيقي فإن كانا متغائران

= وإن كانا بالعكس، فالتصور بالوجه، وقد لا تكون الصورة العلمية من شيء مرآة لملاحظة وهي منقسمة، أي العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء، فإن العلم إن تعلق بالشيء من حيث هو، فالعلم بالكنه الشيء، وإن تعلق بوجه من وجوهه من حيث بوجه، فالعلم بوجه الشيء، وفيه ما فيه، فتأمل.

(١) قوله: ههنا: أي في مقام بيان التباين والتعلق شك مشهور بين القوم، قال الفاضل اللكهنوي في التعليق تعليق المجيب: ههنا شك مشهور للفاضل الإسترآبادي، وهو: أن التصور إذا تعلق بما يتعلق به التصديق، يلزم اتحادهما؛ لاتحاد العلم والمعلوم، مع أنكم قلتم: إنهما متخالفان نوعا، وهذا الشك مبني على ثلاث مقدمات، كما قال المحقق البهاري في منهيات السلم. الأولى: أن العلم والمعلوم متحدان بالذات، وهذه المقدمة ليست مبنية على حصول الأشياء بأنفسها، كما تفوه به الفاضل السنديلي في شرح السلم، فإن للشيخ أيضا اعتبارين، فهو في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض معلوم، وهو من حيث إنه مكتنف بالعوارض الذهنية علم، فيتحد العلم والمعلوم على هذا التقدير أيضا؛ لأن المراد بالمعلوم في مسألة الاتحاد هو المعلوم بالذات، لا ما قصد تصوره؛ فإنه مغائر للعلم على كل تقدير، سواء كان المراد بالحصول حصول الأشياء بأمثالها أو بأنفسها، كما لا يخفى. الثانية: أن التصور يتعلق بكل شيء. والثالثة: أنهما متبائنان نوعا.

أقول: بل هو مبني على خمس مقدمات، فالرابعة: أن حصول الأشياء بأنفسها؛ فإنه لو كان حصول الأشياء بأشباحها، لا يلزم الاتحاد العلم الذي هو الشج المكتنف بالعوارض، وللمعلوم الذي هو الشبح من حيث هو هو، والتخالف إنما هو بين ماهية التصور والتصديق، واتحادهما ليس بلازم، الخامسة: أن المتحدة مع المتحدة متحد؛ فإن التصور إذا تعلق بمتعلق التصديق اتحد معه، والتصديق أيضا يتعلق به ويتحد به فاتحدا، نعم لو قرر الشبهة باعتبار نفس التصديق، لما احتج إلى المقدمة الخامسة، فالقول بأن الشك مبني على ثلاث مقدمات ليس بصحيح، كما لا يخفى.

(٢) قوله: أن العلم والمعلوم: متحدان بالذات، أي ماهيتهما واحدة، سواء كان العلم حضوريا أو حصوليا، نعم في الحصولي بينهما تغاير اعتباري، أما في الحضوري فلا أعلم أن المعلوم معلومان: معلوم ذهني، يقال له: معلوم بالذات، وهو معلوم حقيقي لانتفاء العلم بانتفائه، ومعلوم خارجي، ويقال له: معلوم بالعرض، وما قصد تصوره ولا ينتفي العلم بانتفائه، فالمراد في مسألة الاتحاد هو المعلوم الذهني لا الخارجي؛ لأنه لا يكون متحدا بالعلم على جميع التقادير، إما على تقدير أن العلم هو الشبح؛ لأن المعلوم الخارجي هو ذو الشبح، وإما على تقدير كون العلم هو الصورة ففي التصور بالكنه، وبكنهه يكون متحدا، أما في التصور بالوجه وبوجه فلا؛ لأن المعلوم الخارجي هو المعروض لذلك الوجه.

(٣) قوله: فإذا تصورنا إلخ: شروع في بيان الشبهة المشهورة، وتقريرها: قال المصنف في المنهية: =

....

= اعلم أنه قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق، وحينئذ فالجواب: أن التعلق بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه، فيجوز أن يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه، ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه، ألا ترى أن حقيقة الواجب يمتنع تصوره بالكنه، وإنما يجوز بالوجه، وأن المعاني الحرفية يمتنع تصورها وحدها، وإنما يجوز بعد ضم ضميمة إليها، فتدبر، وقد تقرر الشبهة باعتبار المصدق به، وهو المراد عنها، وعليه بناء الحل المذكور، ولا يجري الجواب المذكور عن التقرير الأول ههنا، فإن النسبة المشكوكة متعلق بها الشك وهو تصور، وإذا زال الشك، تعلق بها الإذعان وهو تصديق، فقد تعلقا بشيء بالضرورة، هذا. انتهى.

فحاصل الإشكال على تقدير تعلق التصور بنفس التصديق وكنهه أن العلم والمعلوم متحدان بالذات، وإذا تصورنا التصديق صار التصور علما والتصديق علما فيلزم كونهما متحدين لما مر من اتحاد العلم والمعلوم مع أنهما متخالفان، فيلزم اجتماع المتنافيين: الاتحاد والتخالف في شيء واحد، وهو محال، وجواب المصنف على هذا التقدير منظور فيه بوجهين، الأول: أن التصديق ماهية إمكانية، لا حجر في اكتناهها، فمنع جواز تعلق العلم بكنه التصديق مكابرة صريحة، وأما التائيدان المذكوران بقوله: «ألا ترى أن حقيقة الواجب إلخ» و«أن معاني الحرفية إلخ» فليسا بشيء، أما الأول فلأن قياس شيء من الممكنات على الواجب قياس مع الفارق؛ فإنه تعالى لبساطته ذهنا وخارجا لا كنه له بخلاف التصديق، وأما الثاني فلأن تصور الحروف وحدها يشهد على امتناعه الضرورة العقلية، وإلا يلزم انقلابها من حقيقتها الحرفية، وامتناع تعلق التصور بكنه التصديق يأباه تلك الضرورة هذا، والثاني: أنه وإن امتنع تعلق التصور لكنه التصديق، لكن لو فرض تعلق التصور بكنه التصديق، ولا شك في أن فرض الممتنع ليس بممتنع، فإذا وجب اتحادهما بناء على المقدمة الأولى، وهي أن العلم والمعلوم متحدان بالذات، ويلزم التغاير بينهما بناء على المقدمة الثانية، وهي أن التصور والتصديق حقيقتان مختلفان.

وبالجملة: يلزم صدق الشرطيتين المتنافيين، أحدهما: قولنا: لو فرض تصور كنه التصديق، يلزم الاتحاد بينهما؛ لاتحاد العلم والمعلوم بالذات، وأخراهما: قولنا: لو فرض تصور كنه التصديق، يلزم التغاير بينهما؛ لتحقق الاختلاف النوعي بينهما، ههنا نظر، وله جواب سيجيء بيانهما في التصديقات، فانتظره مفتشا. وحاصل الإشكال على تقدير تعلق التصور بما يتعلق به التصديق: أن النسبة المشكوكة في القضية يتعلق بها الشك وهو تصور والتصور علم فيتحد مع المعلوم أعني النسبة المشكوكة وإذا زال الشك تعلق بها التصديق، وهو علم متحد مع المعلوم، وهذا المعلوم كان متحدا مع التصور، فيلزم اتحاد التصور والتصديق، فإن متحد المتحد يكون متحدا، هذا هو مختار المصنف هنا، كما قال في المنهية، وإنما اختاره؛ إذ عليه مدار الحل المذكور في المتن بقوله: «وحله على ما تفردت به إلخ»، وذلك لأن حاصل الحل المذكور أن التصور والتصديق كيفيتان مختلفتان بالحقيقة عارضتان =

التصديق فَهُما واحد، وقد قلتم: إنهما متخالفان حقيقة. وحله[1] ....
التصور والتصديق — نوعان متباينان — جواب الشك

= لذات واحدة وهي النسبة، كما أن النوم واليقظة كيفيتان مختلفتان حقيقة عارضتان لذات واحدة لذات زيد مثلا، فذلك الحل يدل أن هناك شيئا ثالثا معروضة لكل واحدة من التصور والتصديق، الذين هما مختلفان بحسب الحقيقة، لا أن واحدا منهما معروض للآخر، كما هو الحاصل عند تقرير الشبهة بنفس التصديق.

اعلم أن تعيين المصنف الشبهة بالتصديق بمعنى المصدق به ليس بشيء؛ لأنه يجري الحل المذكور في تقرير الشك بنفس التصديق أيضا، كما يجري في تقرير الشك بالمصدق به، فالتخصيص مما لا طائل تحته؛ فإن حصول صورة الإذعان لا ينافى التخالف النوعي بين الإذعان وبين الحالة الإدراكية التصورية، توضيحه: أن المتحقق عند تعلق التصور بنفس التصديق ليس إلا صورة الإذعان الحاصلة في الذهن، ونحن نقول باتحاد التصور مع تلك الصورة، وتلك الصورة هو التصور الذي هو علم مجازي، ولا خير في الاتحاد معها، وأما العلم الحقيقي هناك فهو الحالة الإدراكية التصورية المغايرة لتلك الصورة نوعا، هو المطلوب؛ لأن دعوى التخالف إنما هو بين التصور والتصديق الذين هما قسمان للعلم الحقيقي، فافهم؛ لأن مدار الشبهة هو الاتحاد بين العلم والمعلوم، ومدار الحل على إنكار اتحاد المعلوم مع العلم الذي هو مقسم التصور والتصديق؛ فإن العلم إذا لم يكن متحدا مع المعلوم، لم يلزم من تعلق التصور بنفس التصديق، أو بالمصدق به اتحاد التصور مع التصديق، ولا اتحاد مع المصدق به فضلا عن اتحاده مع ما يتعلق بالمصدق به، أعني التصديق، فالحل جارٍ، سواء قررت الشبهة بتعلق التصور بما يتعلق به التصديق، أو قررت بتعلق التصور بنفس التصديق.

(١) قوله: حله: أي حل الإشكال، اعلم أن المقصود من الحل بيان أن ما ذكر فيه الإشكال غلط، ومنشأه سوء الفهم، ولولا هذا لَمَا وقع فيه ذلك الغلط، وبينه وبين المنع مناسبة من حيث التعرض بالمقدمة المستعينة، ومخالفة من حيث إنه لا يقصد به طلب الدليل بخلاف المنع، ولهذا قد يذكر الحل في مقابلة المنع، وحاصل الحل: أن هذا الشك إنما يرد إذا كان العلم بمعنى الصورة العلمية كما هو المشهور؛ لأن الاتحاد بين العلم والمعلوم لا يتصور إلا على هذا التقدير، والتحقيق: أن العلم هو الحالة الإدراكية التي توجد بعد الصورة الحاصلة، وهي منشأ الانكشاف، وهي العلم حقيقة، وهي ليست بمتحدة مع معلومها، وهي المنقسمة إلى التصور والتصديق، فالحالة الإدراكية التصورية ليست متحدة مع التصور، ولا التصديقية مع المصدق به؛ ليلزم اتحاد التصور والتصديق فيهما وإن كانا عارضين لذات واحدة، كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة، لكنهما متبائنان بحسب حقيقتهما. اعلم أن لهذا الشك أجوبة أخرى، منها: ما يجاب عن تقرير الشبهة بنفس التصديق، وهو: أن التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص، فاللازم ههنا هو الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق، وذلك لا ينافي التباين النوعي بين التصور المطلق والتصديق المطلق؛ لجواز أن يكون التصور المطلق عرضيا للتصور الخاص، وهذا الجواب ليس بشيء =

على ما تفردت[1] به: ....

أوردت أنا لا غيري

= إذ التصورات الخاصة، إما أن تكون مشتركة في حقيقة كلية ذاتية أو لا تكون كذلك، فعلى الأول يكون تلك الحقيقة المشتركة هي التصور المطلق المبائن بالذات للتصديق، فلا يمكن أن يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من أفراد تلك الحقيقة، وإلا لم يكن التصديق مبائنا بالذات لتلك الحقيقة؛ فإنه على تقدير اتحاده بالذات مع فرد من أفراد تلك الحقيقة يكون هو نفسه فرد من تلك الحقيقة، والفرد لا يكون مبائنا بالذات بما هو فرد به، وعلى الثاني يكون التصورات الخاصة حقائق متخالفة غير مندرجة تحت حقيقة واحدة تكون نوعا لها، فلا يكون التصور نوعا من العلم مبائن للتصديق، فتدبر. ومنها: أنه لا يلزم اتحاد التصور والتصديق الخاصتين، والتنافي إنما هو بين مطلقيهما، وفيه أن التباين النوعي ينافي الاتحاد مطلقا. ومنها: أن التصديق ليس بعلم، فلا يكون متحدا مع متعلقه، فلا يلزم ما يلزم.

وحاصله: أن التصديق إذا تعلق بالمصدق به، لا يكون متحدا معه؛ لأنه ليس قسما من العلم، حتى يكون متحدا مع متعلقه، فلا يلزم اتحاد «مع» لا يتحد «مع» المصدق به، أعني التصور، وهذا الجواب إنما هو إذا قرر الإشكال، بأنا إذا تصورنا المصدق به، لزم التصور والتصديق؛ لأن المتحد مع المتحد مع الشيء متحد، أما إذا قرر بأنا إذا تصورنا نفس التصديق، لزم اتحادها، فلا يتوجه هذا الجواب، وأيضا لا يصح هذا من قبل من قال: إن التصديق قسم من العلم. ومنها: أن للاتحاد في مسألة الاتحاد تخصيص بالعلم التصوري، فالعلم التصديقي لا يتحد مع المصدق به، حاصله منع الاتحاد بين التصديق، والمصدق به بعد تسليم أن التصديق قسم من العلم، وهو أيضا إنما يتوجه إذا قرر الإشكال بالتقرير الأول، ولا يخفى أن هذا الجواب أيضا لا يصح من قبلهم، أو تخصيص العلم التصوري بالاتحاد مع المعلوم إنما صدر ممن لا يثق به.

(١) قوله: ما تفردت به: قال الفاضل الشارح: اعلم أن قوله: «على ما تفردت به» مبني على مجموع أمور ثلاثة، الأول: القول بالحالة الإدراكية، والثاني: أن الشك والإذعان نوعان من الإدراك، والثالث: أن التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق على نسبة واحدة في زمان واحد، كالنوم واليقظة، بل لا يبعد أن يكون مناط التفرد وهو الأمر الثالث من هذه الأمور الثلاثة؛ إذ معناه تعلقهما بنسبة واحدة في زمانين، لا في زمان واحد، كما لا يخفى، ولا شك أن لا يقول به أحد من المتأخرين والقدماء؛ إذ مذهب المتأخرين تباين التصور والتصديق بحسب المتعلق، فلا يتعلقان بمتعلق واحد أصلا، والقدماء يجعلون الإذعان من لواحق الإدراك، فعند كون النسبة مذعنة لابد أن تكون متصورة، فيجتمعان بحسب التعلق بنسبة واحدة في زمان واحد، فيصح تفرد المصنف بالأمر الثالث تفردا لا خفاء فيه، فما أورده من أن الأمر الثالث لا يصح في نفسه، فضلا عن أن يصح وجها للتفرد؛ لأن التخييل تصور متعلق بما يتعلق به التصديق فيجتمع معه. انتهى. ليس بشيء؛ لأنك قد عرفت صحة الأمر الثالث =

أن العلم في مسألة[1] الاتحاد بمعنى الصورة العلمية، فإنها من حيث الحصول في الذهن معلوم، ومن حيث القيام به علم.

أي اتحاد العلم والمعلوم — الصورة القائمة بالذهن — أي الصورة — حيثية تعليلية — حيثية تقييدية

= وصحة كونه وجها للتفرد، وأيضا التصديق يتعلق بالنسبة من حيث إنها حاكية، والتخيل يتعلق بالنسبة من حيث إنها غير حاكية كما تقرر عندهم، فلا يصح اجتماعه مع التصديق بمتعلق واحد في زمان واحد ولو سلم، فإنما يصح على تقدير كون التصديق من لواحق الإدراك، لا على كون الإذعان إدراكا، كما هو رأي المصنف؛ إذ يلزم من اجتماعه معه في زمان واحد تعدد المؤثرين على واحد، وهو الانكشاف، ويمكن أن يكون وجه التفرد هو القول يكون التصور والتصديق من الكيفيات الإدراكية التي تحصل عقب صور قائمة بالنفس، وهذا لم يقل به أحد سواه؛ لأن القائلين بالحالة منهم المتكلمون، وهم لا يقولون بوجود الصورة، ومنهم العلامة القوشجي، وهو لا يقول بقيام الصورة بالنفس، ومنهم السيد الهروي، وهو لا يجعل التصديق إدراكا بل من لواحقه، فتفكر.

(١) قوله: في مسألة الاتحاد: أي في المبحث الذي يقولون فيه: إن العلم والمعلوم متحدان بالذات، المراد بالعلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل، فإن هذه الصورة من حيث هي هي معلوم، ومن حيث القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية علم. قال الفاضل الهروي: إن ههنا اعتبارات. الأول: اعتبار الشيء من حيث هو هو. والثاني: اعتباره من حيث العوارض الخارجية. والثالث: اعتباره من حيث العوارض الذهنية، فالشيء من حيث هو هو معلوم بالعلم الحصولي بالذات؛ لحصول صورته في الذهن، وهو موجود في الخارج والذهن معا؛ لحصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته، والشيء من حيث العوارض الخارجية معلوم بالعلم الحصولي بالعرض؛ لتحقق العلم عند انتفائه هو صفة ذات إضافة لا بد له من معلوم، وموجود في الخارج؛ لترتب الآثار الخارجية عليه، والشيء من حيث العوارض الذهنية علم حصولي؛ لكونه صورة ذهنية للاعتبار الأول، فالمراد الحصول في الذهن في قول المصنف: إنها من حيث الحصول في الذهن هو الوجود الظلي.

اعلم أن الحصول والوجود مترادفان عندهم، فللصورة العلمية وجودان ذهنيان باعتبارين. الأول: هو الوجود للصورة في الذهن بحيث لا يترتب عليه الآثار، وهو وجود ظلي. والثاني: هو الوجود للصورة بالاكتناف بالعوارض الذهنية بحيث يترتب عليه الآثار كالانكشاف، كما يترتب الآثار على الوجود الخارجي، وهو وجود أصلي مبدأ الآثار، ويعبر عنه بالقيام، فالمراد بحصول الصورة في الذهن ههنا هو الوجود بالاعتبار الأول، فيرجع إلى الصورة من حيث هي هي، وهو معلوم بالعلم الحصولي، وليس المراد بالوجود بالاعتبار الثاني، حتى يكون مرتبة الحصول بعينه مرتبة القيام، فلا يبقى الفرق بين العلم والمعلوم، ولا يحصل المقصود، فعلى هذا يكون الحيثية حيثية تعليلية، لا تقييدية، كما في العلم. وحاصله: أن حيثية الحصول حيثية تقييدية في العلم وتعليلية في المعلوم، فالشيء معلوم لأجل أنه حاصل في ذهن. =

ثم بعد التفتيش[١] يعلم أن تلك الصورة ....

= اعلم أن الحيثية على ثلاثة أقسام: لأنها إما لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الأمر الحيث بل تكون مؤكدة له، أو تكون مفيدة له، الأولى إطلاقية، كقولك: الإنسان من حيث إنه إنسان ناطق، وعلى الثاني إما تكون الحيثية علة لما قبلها أو لا، الأولى تعليلية، كقولك: أكرم زيدا من حيث إنه عالم؛ فإن الحكم بالإكرام هنا ليس إلا لزيد، والحيثية المذكورة لذكر العلية، أي إنما أمرتك بالإكرام؛ لكونه عالما، والثانية تقييدية، وهي التي توجب التكثر والتعدد، وتتنوع على قسمين: فإنها إن كانت معتبرة في المعنون والملحوظ، بأن كان المحكوم عليه بالحكم المذكور، هناك مجموع المحيث والحيثية، فهو النوع الأول، وتسمى بالتقييدية المعنوية، ومن خواصها أنها توجب التغاير بالذات؛ لتغاير المجموع بالمجموع الآخر، كقولنا: الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف، ومن حيث كونها مستقلة ودالة على أحد الأزمنة الثلاثة فعلٌ، ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على أحد الأزمنة الثلاثة اسمٌ، فهذه الحيثيات الثلاث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات؛ فإن المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة، وإلا يلزم اتحادها من حيث الذات، بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة أي المجموع، فلذلك صورت هذه الثلاثة متغاير بالذات.

وأما إن كانت معتبرة في العنوان واللحاظ فقط، بأن يكون المحكوم عليه لا الحكم، هو محيث فقط لا المجموع، لكن لا من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية، فهو النوع الثاني، وتستحق أن تسمى بالتقييدية العنوانية، ومن خواصها أنها توجب التكثر الاعتباري لا الذاتي، كقولنا: الماهية من حيث كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية علمٌ، ومن حيث كونها مكتنفة بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض، فإن هاتين الحيثيتين معتبرتان في اللحاظ فقط دون الملحوظ، وإلا لا يلزم التغاير الذاتي بين أشخاص النوع، فافهم.

(١) قوله: بعد التفتيش: ووجه التفتيش أن الأشياء حين وجودها في الخارج ليست بعلوم، فإذا حصلت في الذهن، صارت علوما، فلا يمكن أن يقال: إن العلم عين تلك الأشياء، وإلا لما انفك عنها ذهنا وخارجا، فظهر أن تلك الأشياء حين حصولها في الذهن يحصل لها وصف، لم يكن حاصلا لها في الخارج، وصارت به علما، فإما أن يكون ذلك الوصف هو الوجود الظلي لتلك الأشياء، أو وصف غيرها، لا جائز أن يكون هو الوجود الظلي؛ لأنه انتزاعي، والعلم وصف انضمامي، فتعين أن يكون هو الوصف الذي هو الحالة الإدراكية وهو المطلوب، كذا قيل، واعترض عليه بأن الشك كان مبنيا على مسلمات القوم، كما هو شأن الجدليات، فاللازم أن يجاب عنه من قبلهم بما يستلزم إنكار مقدمة مسلمة من المقدمات المسلمة، وهذا التفتيش يتضمن إنكار مقدمة من المسلمات، وهي مسألة الاتحاد، وأجيب بأن التفتيش ليس فيه إنكار تلك المسألة رأسا، بل بتأويلها بأن المراد من العلم في تلك المسألة ليس ما هو العلم حقيقة، بل العلم بمعنى الصورة العلمية.

إنما صارت[1] علما؛ لأن الحالة[2] الإدراكية قد خالطت بوجودها الانطباعي خلطا
القائمة بالذهن بالصورة أي المنطبقة في الذهن

رابطيا اتحاديا، كالحالة[3] الذوقية بالمذوقات، ....
موجبا للربط موجبا للاتحاد التي في القوة الذائقة

(١) قوله: إنما صارت إلخ: أي ليست الصورة الحاصلة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية علما حقيقة، بل مجازا؛ لأن الحالة الإدراكية التي هي العلم حقيقة تعلقت بالصورة بوجودها المنطبعة في الذهن؛ فإن الحالة إنما تحدث في الذهن لا في الصورة، وإلا صارت الصورة عالمة، فبهذا التعلق جاز أن ينسب الصورة إلى العلم، فيقال لها: صورة علمية، فالعلم في قول المصنف: «صارت علما» هو بمعنى الصورة العلمية، لا بمعنى حالة الإدراكية، فافهم.

(٢) قوله: لأن الحالة: [أي الكيفية الحاصلة بعد الصورة في الذهن.] قال الفاضل البهوپالي: لكن يرد على ظاهر كلام المصنف أن الحالة إما قائمة بالصورة، فيلزم كونها عالمة؛ إذ العالم ما قام به العلم أو قائمة بالذهن، فلا تكون الحالة عرضية محمولة عليها، مع أن قول المصنف: «لأن الحالة الإدراكية قد خالطت بوجودها الانطباعي خلطا رابطيا اتحاديا» إنما يشعر بحمل الحالة على الصورة، ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني، وعدم تسليم دلالة كلام المصنف على الحمل والاتحاد؛ إذ ليس معنى قوله: «إنما صارت علما» أن الصورة إنما حمل عليها العلم، كما هو الظاهر، بل معناه: أن الصورة إنما صارت بحيث يطلق عليها العلم مجازا، فحينئذ قوله: «لأن الحالة الإدراكية» بيان للعلاقة؛ للإطلاق، والمراد بمخالطة الحالة الصورة خلطا رابطيا تعلق الحالة بها تعلقا وقوعيا إيجاديا، إشارة إلى أنها متحدتان في المحل الذي هو النفس. انتهى بحذف البعض. ظنّي أن قول المصنف: «لأن الحالة الإدراكية» بيان للعلاقة المصححة؛ لأن ينسب الصورة إلى العلم، ويقال لها: صورة علمية، فافهم.

(٣) قوله: كالحالة الذوقية: تمثيل لاتحاد الحالة، ومخالطها مع الصورة، والمعنى: كالحالة الذوقية التي هي إدراك المذوقات تختلط وتتحد بالمذوقات، أي الأشياء التي يتعلق بها الذوق، فيصير تلك الأشياء صورة ذوقية، أي صورت مخلوطة بالكيفية الذوقية التي هي حالة إدراكية، فكذلك سائر الحالات الإدراكية كالتعقل والإذعان مثلا، وغيرهما يخالط بالأشياء التي هي متعلقات تلك الحالات، فتصير تلك الأشياء صور منسوبة إليها، فيقال: صورة عقلية وصورة إذعانية إلى غير ذلك، فالصورة مطلقا إنما صارت علما، أي صورة علمية؛ لمخالطة الحالة الإدراكية مطلقا، والأمر في توحيد لفظة والصورة الذوقية ورجوع الضمير في قوله: «صارت» إلى المذوقات سهل، لا يقال: إن هذا التمثيل غير صحيح، فإن صور المحسوسات موجودة في الحواس، والحالة موجودة في النفس، فكيف يتصور الخلط والاتحاد؛ لأنا نقول: لا نسلم أن صور الجزئيات إنما تحصل في الحواس، بل تحصل في النفس، كما هو التحقيق عند البعض، وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون تلك الحالة أيضا في الحواس، كما قيل: إن مدرك الجزئيات هي الحواس.

فصارت صورة ذوقية، والسَّمعية[١] بالمسموعات هكذا،[٢] فتلك[٣] الحالة تنقسم إلى
قد خالطت الإدراكية
التصور والتصديق، فتفاوتها كتفاوت النوم واليقظة[٤] العارضتين لذات واحدة
كالإنسان مثلا
المتبائنين بحسب حقيقتهما، فتفكر.[٥] وليس[٦] الكل ....
هذا لاستغراق الأفراد

(١) قوله: والسمعية: أي حالة الإدراكية التي في القوة السامعة قد خالطت بالمسموعات، وهي الأصوات حين حصولها في السامعة، فصارت المسموعات صورا سمعية.

(٢) قوله: هكذا: أي مثل الذوقية والسمعية حالات أخر، كالحالة المشمومات وهي الروائح، واللمسة بالملموسات وغير ذلك.

(٣) قوله: فتلك الحالة: أي المقسم بالذات للتصور والتصديق هو الحالة الإدراكية التي هي العلم حقيقة ومغائرة للمعلوم، وأما انقسام الصورة إليها فإنما يكون بالعرض، وإطلاق العلم عليها على سبيل المجاز، لكن البحث في الفن إنما يكون من التصور والتصديق الذين هما من الصورة دون التصور والتصديق الذين هما قسمان من الحالة؛ إذ البحث إنما هو عن الموصل إلى التصور والموصول إلى التصديق، وليس الإيصال إلا من شأن الصورة الحاصلة؛ إذ فيها الترتيب بخلاف الحالة؛ فإنها بسيطة لا تقبل الترتيب.

(٤) قوله: النوم واليقظة: أي كما أن حقيقة النوم متغايرة عن الحقيقة اليقظة وإن كانتا عارضتين لذات واحدة، كذلك حقيقة التصور غير حقيقة التصديق وإن كان عارضتين لذات واحدة وهو المصدق به، فلا يلزم من اتحاد المعروض اتحاد العوارض، قال الفاضل الشارح: هذا ظاهر بالنظر، أي الشك والإذعان، ولكن لو تأملنا في عبارة الكتاب، يظهر منها أن مقصوده أن الحالة الإدراكية التصورية مطلقا لا تجامع مع الحالة الإدراكية الإذعانية التصديقية؛ لأن الحالتين كليهما علمان يترتب عليهما الانكشاف، فالنسبة التامة الخبرية قبل تعلق الإذعان بها مشكوكة كانت أو غيرها، تنكشف بالحالة التصورية، وإذا تعلق بها الإذعان، تنكشف بالإذعان أيضا؛ لأن الإذعان مبدأ الانكشاف على وجه الإقرار والتسليم، بخلاف الحالة التصورية، فهما لا يجتمعان بحسب التعلق بأمر واحد في زمان واحد؛ إذ عند حصول الإذعان تزول الحالة التصورية، شكّا كان أو وهما؛ لامتناع العلتين على أمر واحد.

(٥) قوله: فتفكر: يمكن أن يكون إشارة إلى دقة المقام، ويحتمل أن يكون إيماء إلى المباحث التي مر ذكرها في أثناء تفصيل الشك وحله، فتذكر.

(٦) قوله: وليس الكل إلخ: لا بد قبل الخوض أي التأمل في البرهان من تصوير المطلوب، أي الدعوى، ولهذا قال المصنف: ليس كل واحد من جزئيات التصور، وكذا كل واحد من جزئيات التصديق بديهيا، فهنا مطلوبان، =

من كل منهمـا بديهيا غير متوقف على النظر، وإلا[١] فأنت مستغن، ....
من التصور والتصديق أي يكون الكل بديهيا

= أولهما: أنه ليس كل من جزئيات التصور بديهيا، وثانيهما: أنه ليس كل واحد من جزئيات التصديق بديهيا، جمع المصنف بينهما، أي بين المطلوبين اختصارا مع اشتراكهما في الدليل، وهو الاستغناء عن النظر، وكذا في قوله فيما بعد: «ولا نظريا» يعني أن في هذا القول أيضا مطلوبين، الأول: أنه ليس كل واحد من جزئيات التصور نظريا، والثاني: أنه ليس كل واحد من جزئيات التصديق نظريا، جمع بينهما اختصارا في العبارة مع اشتراكهما في الدليل، وهو لزوم الدور والتسلسل.

اعلم أولا: أن هذا شروع في بيان الحاجة إلى المنطلق ورسم العلم؛ فإنه إما ليس جميع التصورات والتصديقات بديهية ولا جمعيا نظرية، وصار بعضها بديهيا والبعض نظريا، والنظري يحصل من البديهي بالنظر، وقد يقع فيه الخطأ، فمست الحاجة إلى قانون يعصم عنه، وهو المنطق، فتم بيان الحاجة، وحصل رسم العلم.

وثانيا: أنه قال مظهر أنوار الحق قدس سره: فاللام في قوله: «الكل» عوض عن المضاف إليه المنكر، والمقصود منه استغراق الأفراد، ومن الثاني استغراق الأنوار، كما يدل عليه قوله ههنا: «فحينئذ» لو أسقط وقيل: ليس كل واحد منهما لأفاد أنه ليس مفهوم كل واحد منهما بديهيا، وهذا ليس بمقصود، ولو أسقط الثاني وقيل: ليس الكل منهما لأفاد أنه ليس كل فرد من مجموعهما. انتهى. فتفسير الكل الأول بالمجموع، والكل الثاني بكل واحد، كما دفع عن بعض المحققين غير مقرون بالصواب، ولفظ الكل سيجيء تحقيقه في التصديقات.

وثالثا: أن الاحتمالات العقلية ههنا تسعة. الأول: أن يكون جميع التصورات والتصديقات بديهيًا. والثاني: أن يكون جميعهما نظريا. والثالث: أن يكون التصورات كلها بديهية والتصديقات بعضها نظرية وبعضها بديهية. والرابع: أن يكون جميع التصديقات بديهية، والتصوارت بعضها بديهية وبعضها نظرية. والخامس: أن يكون التصورات بأسرها نظرية، والتصديقات بعضها بديهية وبعضها نظرية. والسادس: أن يكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بعضها بديهيا وبعضها نظريا. والسابع: أن يكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بتمامها بديهية. والثامن: أن يكون التصديقات بأسرها نظرية، والتصورات بتمامها بديهية. والتاسع: أن يكون البعض من كل منهما بديهيا، والبعض الآخر نظريا، وإلى الأول ذهب طائفة من الأشاعرة، وإلى الثاني ذهب حجم بن صفوان الترمذي، وإلى الثالث ذهب الإمام الرازي، وإلى الرابع ذهب الحكماء المتقدمون، وإلى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من المتكلمين، واختاره المصنف، و لم يشتهر المذاهب إلى الاحتمالات الباقية.

(١) قوله: وإلا: أي وإن كان كل فرد من التصور والتصديق بديهيا، فأنت أيها المخاطب الطالب كنت مستغنيا وغير محتاج إلى النظر والفكر، والتالي باطل؛ فإنا محتاج في كثير من العلوم إلى النظر، كتصور حقيقة الملك والجن أو الروح، وتصديق أن العالم حادث، وأن الصانع موجود، وأما الشبهة للإمام على بطلان بداهة جميع التصورات، فجوابها سيجيء في مبحث المعرف.

ولا نظريا متوقفا[١] على النظر، وإلا[٢] لدار، فيلزم[٣] تقدم الشيء على نفسه ....
أي يكون الكل نظريا هو محال

(١) قوله: متوقف: هذا هو التعريف للنظر في المشهور، قال المصنف في حاشية الحق: إن البداهة والنظرية من صفات العلم بل الحادث، ومن ثَمَّ جوزوا لصاحب القوة القدسية أن النظريات بأسرها تصير بديهية عنده، فلا يرد عليه رُبَّ شيء يكون نظريا عند شخص، وبديهيا عند آخر، فلا معنى للمتوقف، ووجه الدفع أن علم كل واحد مغاير ما لشخص، فيجوز أن يتوقف أحدهما دون الآخر، وقد يجاب بالتصرف في معنى التوقف. انتهى.

اعلم أنهم اختلفوا في أن البداهة والنظرية هل هما صفتان للعلم بالذات، أو صفتان للمعلوم بالذات، أو لكليهما بالذات، فذهب المحققون إلى الأول، ومنهم المصنف، فالمتصف بهما أولا بالذات هو العلم، وأما المعلوم فإنها يتصف بهما بالعرض، أي بواسطة العلم واسطة في العروض؛ فإن المقصود بالنظر هو العلم بالأشياء وانكشافها، لا وجود المعلومات، ولو في الذهن إلا بالعرض من حيث إن العلم لا يتعلق إلا بما يوجد عند المدرك، ولا يمكن أن يكون العلم الواحد متصفا بالبديهية والنظرية، بل العلم البديهي والعلم النظري مختلفان بالشخص، فالعلم المتوقف على النظر غير العلم الذي لا يتوقف عليه، نعم ذات المعلوم قد تكون بديهية وقد تكون نظرية، بمعنى أنها قد يتعلق بها علم لا يتوقف على النظر، فتكون بديهية بالعرض، وقد يتعلق بها علم متوقف على النظر، فتكون نظرية بالعرض. وذهب الآخرون إلى الثاني، فمنهم من ذهب إلى أنهما صفتان للمعلوم، تختلفان باختلاف الأشخاص والأوقات، فالمعلوم الواحد قد يحصل للشخص بالنظر، فيكون نظريا وقد يحصل لذلك الشخص في وقت آخر أو شخص آخر بلا نظر، فيكون بديهيا، ومنهم من توهم أنهما صفتان للمعلوم، لا يختلفان باختلاف الأشخاص والأوقات، فلا يمكن أن يكون معلوم واحد نظريا وبديهيا ولو في وقتين، ولو بالنسبة إلى شخص، وهو ما اختاره السيد الزاهد، وذهب أفضل الشراح إلى الثالث هذا، أما تحقيق الحق، فليطلب من المطوّلات.

(٢) قوله: وإلا: أي وإن كان كل واحد من التصور والتصديق نظريا، فيستلزم الدور، اعلم أولا: أنه لو كان كل من كل منهما نظريا، فإما يعود سلسلة الاكتساب، أو تذهب إلى غير النهاية، على الأول يلزم الدور، على الثاني يلزم التسلسل، وثانيا: أن الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه، فإن كان بدرجة واحدة، بأن توقف أ على ب، وب على، أ، فدور مصرح وإن كان بد رجتين بأن توقف أ على ب و ب على ج وج على أ، أو بدرجات، فدور مضمر، وثالثا: أن الدور إذا كان بدرجة واحدة، لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين، فإن أ سبق على سابقة، ولو كان أ في مرتبة سابقة؛ لتقدم على نفسه مرتبة واحدة، وإذا سبق على سابقة، تقدم على نفسه بمرتبتين.

(٣) قوله: فيلزم: هذا بيان لوجه بطلان الدور، ولا يتوهم أن الدور هو بعينه تقدم الشيء على نفسه، فإبطال الدور ببطلان تقدم الشيء على نفسه عين المصادرة؛ لأن الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء، =

بمرتبتين[١] بل بمراتب[٢] غير متناهية؛ ....

= وتقدم شيء على نفسه من لوازمه، فيكون إبطال الدور ببطلانه من قبيل إبطال الشيء ببطلان لازمه، فليس فيه مصادرة كما ظن، وأما استحالة تقدم شيء على نفسه فبديهية أولية، لا يحتاج إلى بيان فضلا عن برهان.

(١) قوله: بمرتبتين: اعلم أن المصنف صرح أولا بذكر أدنى ما يلزم من الدور، ثم ترقى إلى أعلى ما يلزم منه بقوله: «بل بمراتب غير متناهية»، وترك الأوساط؛ للإيجاز والاعتماد على القرايح الذكية، فلا يرد ما قيل: إن عبارة المصنف ليست على ما ينبغي؛ إذ الدور لا ينحصر في المصرح الذي يلزم منه تقدم على نفسه بمرتبتين فقط، فيجب أن يقال: فيلزم تقدم الشيء على نفسه بالمرتبتين أو بمراتب؛ لأنه قد عرفت أنه ترك الأوساط؛ للإيجاز والاعتماد، فلا يجب ذكرها، وأيضا يمكن أن يكون المراد من التقدم على نفسه بمرتبتين، هو التقدم بمرتبتين مطلقا، أعم من أن يكون بمرتبتين فقط، أو بهما مع زيادة، فحينئذ لا إشكال.

(٢) قوله: بل بمراتب: يعني يلزم على تقدير الدور تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية، كما يلزم التقدم بمرتبتين، اعلم أن هذا تنبيه آخر على استحالة الدور، وأما الدليل للزوم التقدم على نفسه بمراتب غير متناهية، فصرح المصنف بقوله: «فإن الدور مستلزم للتسلسل»، وتقريره: أن أ إذا توقف على ب، وب توقف على أ، فلا شك أن أ توقف على نفس أ، وتقدم عليها، وههنا مقدمتان صادقتان، الأولى: أن نفس الشيء عنه، والثانية: الموقوف عليه يغاير الموقوف، فكل ما وجد في الواقع، فهو يجتمع مع هاتين المتقدمتين الواقعتين، فإذا وجد الدور في الواقع، كان مجتمعا معهما، وإذا اجتمع فوجد في توقف أ على نفسه أمران متغايران، أو نفس أ بحكم المقدمة الثانية وليس نفس أ إلا عينه بحكم المقدمة الأولى فحكم أ والنفس التي هي عينها يكون واحدا، فما يتوقف عليه أ يتوقف عليه نفس أيضا فإذا توقف أ على ب فيوقف نفس أ على ب أيضا ويتوقف ب على نفس أ فيلزم توقف نفس أ على نفسها وهي نفس أ فحصل ههنا أمران بحكم المتقدمة الثانية نفس الموقوف، ونفس نفس أ الموقوف عليه، وهما متحدان بحكم المقدمة الأولى، وهي أن نفس الشيء ليس إلا عينه، فنفس نفس عين أ، يكون عين نفس أ، ونفس أ عين أ، فيكون نفس النفس أ أيضا عين أ لأن متحد المتحد متحد فيكون حكم نفس النفس عين حكم أ و أ إذا كان موقوفا على ب يكون أيضا موقوفا عليه، فتوقف نفس نفس أ على ب، وب على نفس نفس أ، فصار نفس نفس أ، موقوفا على نفسها، وهي نفس نفس نفس أ بثلاث مراتب، ثم يقال: نفس نفس نفس أ متحدة مع نفس النفس، ونفس النفس متحدة مع النفس، والنفس متحدة مع الحكم، أو حكم نفس نفس نفس أ واحد، وإذا صار أ موقوفا على ب، يكون نفس نفس نفس أ أيضا موقوفا عليه، وب موقوف على نفس نفس نفس أ، فصار نفس نفس النفس موقوفا على نفسها، وهي نفس نفس نفس نفس بأربع مراتب، فنفس نفس النفس بثلاث مراتب يكون موقوفا، ونفس نفس النفس بالرابع ب موقوفا عليه، ثم تجري المقدمة الأولى والثانية =

فإن الدور مستلزم للتسلسل،(١) أو تسلسل(٢) وهو(٣) باطل؛ لأن(٤) عدد ....

هذا التسلسل ليس بمستحيل التسلسل المستقل

= كما علمت، فيخرج النفوس بخمس مراتب، وهكذا إلى غير النهاية، حتى يترتب نفوس غير متناهية، وهذا هو التسلسل، فالدور يستلزم التسلسل، ولا يتوهم أن المقدمة الثانية وإن كانت حقه في نفس الأمر، لكنها غير مسلمة على تقدير وقوع المحال الذي هو الدور؛ إذ بقاء الأحكام الواقعة في عالم التقدير مشكوك؛ لأن ذلك يكون اعترافا بما نحن بصدده على استحالة الدور، نعم لما ادعى أحد بعد تسليم استحالة الدور لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية، وهي دعوى على المقدمتين المذكورتين، يرد عليه أن صدق المقدمة الثانية ممنوع؛ إذ من الأمور المستحيلة ما وقع بصدقه صدق الضروريات، وفيه تفصيل، سيجيء في الشرطيات، فانتظر.

(١) قوله: للتسلسل: ليس المقصود منه لزوم التسلسل المستحيل، وإبطال الدور باستحالة، حتى يرد أن غاية ما يلزم من البيان المذكور، وهو التسلسل في الاعتباريات، وهو ليس بمحال، ولو سلم لزوم التسلسل فمستحيل، فالتسلسل أخفى استحالة من الدور، فلا يصح الاستدلال باستحالة على استحالة الدور، بل المقصود منه تبيان لزوم كون الشيء مقدما على نفسه بمراتب غير متناهية، وإن كانت اعتبارية فانهدم أساس الإيراد، وهو في نفسه محال، ولا ارتياب في كونه أبين استحالة من الدور، فانقطع عرق التسليم.

(٢) قوله: أو تسلسل: عطف على قوله: «الدار»، يعني لو كان جميع كل واحد من التصور والتصديق نظريا، يلزم التسلسل، وهو استحضار أمور غير متناهية؛ لأن النظري يحصل عن غيره، وهو أيضا نظري يحصل من غيره، وهو أيضا كذلك، هكذا يذهب السلسلة إلى غير النهاية.

(٣) قوله: وهو: أي التسلسل باطل وإن كان النفس قديمة مع مرتبة العقل الهيولاني أو بغيرها، والمشهور ههنا لإبطاله أنه لو حصل علم بطريق التسلسل، لزم استحضار أمور غير متناهية، وهو محال؛ لأن هذا الاستحضار يستدعي أزمنة غير متناهية، وزمان الكسب متناه، وقالوا: هذا موقوف على حدوث النفس؛ إذ لو كانت قديمة، يمكن لها تحصيل أمور غير متناهية؛ لوجودها في أزمنة غير متناهية من الأزمنة، ولك أن تقول بعدم توقفه على حدوثها، بل إذا كانت قديمة، لا يمكن لها أيضا تحصيل أمور غير متناهية؛ لوجود العقل الهيولاني، فافهم، هنا تفصيل وتحقيق لا يسعهما هذا المختصر.

(٤) قوله: لأن عدد: هذا البرهان هو الذي يسمى برهان التضعيف، المراد بالتضعيف الانضمام، لا المعنى الحقيقي، وهذا الدليل يجري في الأمور الغير المتناهية مطلقا، سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة، مجتمعة في الوجود في زمان واحد أو متعاقبة في الوجود، بحيث يكون أحدهما معدوما في زمان الآخر؛ لأن كلها معروضة للعدد، وكل عدد قابل تضعيف إلى آخر المقدمات، وقيل: إن هذا البرهان إنما يجري فيما هو معروض العدد، وهي الأمور المادية؛ فإن المجردات لا تتصف بالعدد؛ إذ معروضها بالحقيقة هي الطبيعة المشتركة بين الهويات العديدة، وإنما هي طبيعة =

التضعيف أزيد[1] من عدد الأصل، وكل عددين أحدهما أزيد من الآخر، ....
كالأربعة أزيد من الاثنين

= مادية، كما حققه المحققون في موضعه، وفيه بحث ليس هذا موضعه.

اعلم أن مبنى البرهان المذكور على عدة مقدمات. الأولى: أن الأمور الغير المتناهية معروضة للعدد. والثانية: أن كل عدد يمكن تضعيفه. الثالثة: أن عدد التضعيف أزيد من عدد الأصل. الرابعة: أن زيادة الزائدة بعد انصرام آحاد المزيد عليه. الخامسة: أن تناهي العدد يستلزم تناهي المعدود، فلو وجدت أمور غير متناهية عرضها العدد بحكم الأولى، وأمكن تضعيفها بحكم الثانية، وزاد عدد التضعيف على عددها بحكم الثالثة، وكان زيادته على عددها بعد انصرام آحاد عددها بحكم الرابعة، واستلزم تناهي عددها تناهيها بحكم الخامسة، فيلزم تناهي جامع فرضها لا متناهية.

وقد تكلم المجادلون على بعض مقدماتها، فمنهم من منع الأولى قائلا: إن الكثرة إن كانت غير متناهية من الجانبين، لا تكون معروضة للعدد؛ لأن كل عدد له مبدأ متعين هو الوحدة، فالكثرة الغير المتناهية من الجانبين لا يمكن أن يعرضها عدد، وإلا لتعين المبدأ لهذه الكثرة فلا تكون غير متناهية من الجانبين، هف، وإذا جاز عند العقل أن يوجد نحو من الكثرة غير معروض العدد، فمن الجائز أن لا يعرض العدد؛ للكثرة الغير المتناهية من جانب واحد أيضا، ودعوى الضرورة غير مسموعة، والحق أن منع هذه المقدمة منع لأمر ضروري أولي؛ لأن الكثرة عبارة عن الآحاد، وتحقق الآحاد بدون الأعداد لا يعقل أصلا، فكلما تحقق الكثرة تحقق العدد بالبديهة العقلية، سواء كانت الكثرة متناهية من جانب أو من جانبين، كيف والكثرة عبارة عن الوحدات؟ ولا يمكن تحقق الوحدات بدون تحقق العدد، وهذا ظاهر جدا، وكون الواحد مبدأ للعدد ليس بمعنى أنه طرف من كمية، حتى لا يمكن عروض العدد للكثرة الغير المتناهية، بل بمعنى أنه جزء من العدد؛ فإن العدد متألف من الآحاد، ومنهم من منع الثانية، ومنعها أقرب أن يصغى إليه، ويجوز أن يكون تضعيف غير المتناهي محالا، فلا بد لإثبات إمكانه من دليل، ومنهم من منع المقدمة الثالثة قائلا: إن الأمور الغير المتناهية غير قابلة للزيادة والنقصان؛ لكونهما من عوارض الكم من حيث التناهي، نعم يمكن الحكم بالتساوي بين اللامتناهيتين من حيث عدم انقطاع آحادهما بداهة كون الكل أعظم من الجزء في المتناهي مسلمة، وفي غير المتناهي ممنوعة، والحق أن هذا مكابرة مع البداهة العقلية؛ إذ لا مجال لإنكار زيادة عدد التضعيف على العدد الأصل بعد تسليم إمكان تضعيف الغير المتناهي؛ فإن إنكار زيادته إنكار للتضعيف بالحقيقة، كما لا يخفى، وأما باقي المقدمات فضرورية لا يسع إنكارها؛ لأن إنكار الضروري جدل لا تسمع.

(١) قوله: أزيد: فإن الأربعة إذا ضممنا به ثلاثة، صار سبعة، وهو أزيد من الأربعة وزيادة الزائد لا يتصور إلا بعد إتمام جميع آحاد المزيد عليه، كما في السبعة؛ فإن زيادته على الأربعة إنما وجدت بعد وجود تمام آحاد الأربعة، ونبّهه المصنف عليه بقوله: «فإن المبدأ لا يتصور عليه الزيادة»؛ لأنها إما تكون في جانب قبل المبدأ أو بعده، على الأول لم يكن المبدأ مبدأ، كما لا يخفى؛ لأن المبدأ ما يكون قبل ذلك الشيء، وإذا كان قبله شيء آخر، =

فزيادة الزائد بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه، فإن المبدأ لا يتصور عليه الزيادة، والأوساط منتظمة متوالية، فحينئذ[1] لو كان المزيد عليه غير متناهٍ، لزم الزياده في جانب عدم التناهي وهو باطل، وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود، فتدبر.[2]

ولا يعلم[3] التصور من التصديق ....

هو الأصل — اختتام — فلا يتصور الزيادة فيها — إشارة إلى الضعف — لا يعرف

= كان هذا الآخر هو المبدأ، فلا يتصور الزيادة قبل المبدأ، وعلى الثاني أي الزيادة بعد المبدأ، فله صورتان، أحدهما: يكون الزيادة بعد المبدأ قبل إتمام آحاد المزيد عليه، فعلى هذا تكون الزيادة في الوسط، وثانيهما تكون بعد المبدأ وبعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه، فالأول أشار المصنف إلى إبطاله بقوله: «والأوساط كلها منتظمة»، أي واقعة على نظم طبعي على سبيل التوالي والتتابع، فإن الأربعة والخمسة مثلا، لا يتصور بينهما فصل بآخر، فيلزم الزيادة في طرف مقابل للمبدأ، وأما الثاني فهو المطلوب، فافهم.

(١) قوله: فحينئذ: [أي إذا بطل الزيادة على المبدأ وفي الأوساط.] أي إذا كان زيادة الزائد بعد انصرام المزيد عليه، وثبت انتظام الأوساط، لو كان المزيد عليه غير متناهية، لزم الزيادة في جانب عدم التناهي، ولا خفاء في بطلانه؛ لأن زيادة الزائد على المزيد عليه الغير المتناهي، لا يكون إلا بعد انقطاعه وانصرامه، وإذا يقطع انصرام، صار متناهيا، فيلزم تناهي غير المتناهي، وهو محال.

(٢) قوله: فتدبر: فيه إشارة إلى فساد الدليل بمنع بعض مقدماته، كما مر من منع إمكان التضعيف في كل عدد؛ لجواز أن يكون التضعيف من خواص العدد المتناهي، وبأن العدد أمر انتزاعي، إنما يعرض لما دخل تحت العدد، وغير المتناهي خارج عنه، ودعوى الضرورة بأن كل موجود معروض وملزوم العدد في حيز الخفاء، بل هي في التناهي مسلم، وفي عديله ممنوع، قال بحر العلوم في شرحه في ذيل قول المصنف: «فتدبر» فإن فيه كلاما ظاهرا؛ فإن تضعيف غير المتناهي بحيث لا يحتمل ترتيبه محال، فكيف يبتني عليه حكم التناهي، هذا أنت تعلم ما فيه، فتفكر.

(٣) قوله: ولا يعلم إلخ: أي لا يعرف التصور من التصديق، بأن يكون التصديق معرفا بالكسر، ويكون التصور معرفا بالفتح، وبالعكس، أي لا يعرف التصديق من التصور. اعلم أنه جواب سؤال مقدر، تقريره: أن لزوم الدور والتسلسل الباطلين على تقدير نظرية الكل، إنما يكون إذا لم يكن التصور حاصلا من التصديق وبالعكس، ولم لا يجوز أن يكون جميع التصورات بديهية، وجميع التصديقات نظرية، ويكتسب الثاني من الأول، ولا يلزم الدور والتسلسل، فإبطال نظرية الكل بدون إثبات امتناع اكتساب أحدهما من الآخر خرط القتاد؟ فأجاب بأن التصور لا يكتسب من التصديق وبالعكس، وإنما يكتسب بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات لا يكتسب إلا منها، فإذا كان جميع كل منهما نظريا، يلزم الدور والتسلسل الباطلان.

ولا بالعكس؛ لأن المعرف[1] مقول والتصور متساوي[2] النسبة، ....
أي لا يعلم التصديق من التصور

(١) قوله: لأن المعرف إلخ: هذا دليل لقوله: «ولا يعلم التصور من التصديق»، وتحريره على نمط الشكل: كل معرف مقول، ولا شيء من المقول تصديق، ينتج لا شيء من المعرف بتصديق، وينعكس بعكس المستوي، لا شيء من التصديق بمعرف، وهو المطلوب. اعلم أن هذا الدليل مرتب من القياسين. الأول: إن كاسب التصور معرف، وكل معرف مقول، فينتج كاسب التصور مقول. والثاني: كل كاسب التصور مقول، هذا هو النتيجة للقياس الأول، ولا شيء من المقول بتصديق، ينتج لا شيء من كاسب التصور بتصديق، وينعكس لا شيء من التصديق بكاسب التصور، ويرد عليه ورودا ظاهراً؛ لأنه أريد بالمعرف في قوله: «كل كاسب التصور معرف» المعنى المصطلح الذي يجيء في بحث المعرف، فالصغرى في القياس الأول ممنوعة؛ لجواز أن يكون كاسب التصور أمرا مبائنا غير محمول، لا بد لنفي ذلك من دليل، وإن أريد به مطلق كاسب التصور، سواء كان محمولا عليه أو لا، فالكبرى في القياس الأول ممنوعة، وإذا كانت إحدى المتقدمتين ممنوعة، فلا يتم الاستدلال، فتدبر حق التدبر.
(٢) قوله: متساوي النسبة إلخ: هذا تعليل لقوله: «وبالعكس» أي التصديق، لا يكون مكتسبا من التصور بأن يكون التصور حجة موصلة إلى التصديق؛ لأن التصور متساوي النسبة إلى وجود التصديق وعدمه، وكلما هو كذلك ولا يكون علة مرجحة، فلا يكون كاسبا؛ لأنه علة مرجحة أيضا، أما الكبرى فظاهرة مستغنية عن البيان، وأما الصغرى فلأن أثر التصور مجرد تمثل الشيء في الذهن؛ لما دعيت أن التصور تصوير بحت، بخلاف التصديق مع عزل النظر عن كونه حقا أو باطلا، أو كونه حاصلا في نفس الأمر، أو غير حاصل فيها على خلاف سنة التصديق؛ فإن أثره حصول الشيء للشيء، أي حصول المحمول للموضوع، هذا في الإيجاب، أو لا حصوله، هذا في السلب، من حيث إنه واقع أو ليس بواقع.

والمقصود من التصديق تحصيل هذا المعنى، أي الحصول أو اللاحصول بالحيثية المذكورة، حتى يصح تعلق الإذعان بذلك المعنى، فلا يترتب التصديق على التصور بأن يكون مكتسبا من التصور؛ لانتفاء العلاقة بينهما، فثبت عدم كون التصور كاسبا للتصديق، وفيه: أن تساوي نسبة التصور إلى وجود التصديق وعدمه في حيز المنع، وما ذكر في بيانه غير تام؛ فإنه إن أراد بقوله: «بأن أثر التصور إلخ» أن الأثر المكتسب من التصور كذلك، فتلك المقدمة ممنوعة؛ لجواز أن يترتب على بعض التصورات الإذعان ببعض النسب، كما يترتب الجزم باللزوم على تصور الملزوم واللازم البين، وإن أريد أن التصور مجرد تمثل الشيء في الذهن فمُسَلَّم، لكن الكلام فيما يكتسب من التصور لا في نفسه، وكذا الكلام في قوله فيما بعد: «فإن أثره حصول الشيء للشيء» فإنه إن أراد أن أثر المكتسب من التصديق حصول الشيء للشيء، فهو أول المسألة؛ لجواز أن يكون أثر بعض التصديقات مجرد تمثل الصورة، لا حصول الشيء للشيء، وإن أراد التصديق نفسه حصول الشيء للشيء، فلا يلزم منه =

فزيادة الزائد بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه، فإن المبدأ لا يتصور عليه الزيادة،
اختتام هو الأصل
والأوساط منتظمة متوالية، فحينئذ[١] لو كان المزيد عليه غير متناهٍ، لزم الزياده في
فلا يتصور الزيادة فيها
جانب عدم التناهي وهو باطل، وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود، فتدبر.[٢]
إشارة إلى الضعف
ولا يعلم[٣] التصور من التصديق ....
لا يعرف

= كان هذا الآخر هو المبدأ، فلا يتصور الزيادة قبل المبدأ، وعلى الثاني أي الزيادة بعد المبدأ، فله صورتان، أحدهما: يكون الزيادة بعد المبدأ قبل إتمام آحاد المزيد عليه، فعلى هذا تكون الزيادة في الوسط، وثانيهما تكون بعد المبدأ وبعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه، فالأول أشار المصنف إلى إبطاله بقوله: «والأوساط كلها منتظمة»، أي واقعة على نظم طبعي على سبيل التوالي والتتابع، فإن الأربعة والخمسة مثلا، لا يتصور بينهما فصل بآخر، فيلزم الزيادة في طرف مقابل للمبدأ، وأما الثاني فهو المطلوب، فافهم.

(١) قوله: فحينئذ: [أي إذا بطل الزيادة على المبدأ وفي الأوساط.] أي إذا كان زيادة الزائد بعد انصرام المزيد عليه، وثبت انتظام الأوساط، لو كان المزيد عليه غير متناهية، لزم الزيادة في جانب عدم التناهي، ولا خفاء في بطلانه؛ لأن زيادة الزائد على المزيد عليه الغير المتناهي، لا يكون إلا بعد انقطاعه وانصرامه، وإذا يقطع انصرام، صار متناهيا، فيلزم تناهي غير المتناهي، وهو محال.

(٢) قوله: فتدبر: فيه إشارة إلى فساد الدليل بمنع بعض مقدماته، كما مر من منع إمكان التضعيف في كل عدد؛ لجواز أن يكون التضعيف من خواص العدد المتناهي، وبأن العدد أمر انتزاعي، إنما يعرض لما دخل تحت العدد، وغير المتناهي خارج عنه، ودعوى الضرورة بأن كل موجود معروض وملزوم العدد في حيز الخفاء، بل هي في التناهي مسلم، وفي عديله ممنوع، قال بحر العلوم في شرحه في ذيل قول المصنف: «فتدبر» فإن فيه كلاما ظاهرا؛ فإن تضعيف غير المتناهي بحيث لا يحتمل ترتيبه محال، فكيف يبتني عليه حكم التناهي، هذا أنت تعلم ما فيه، فتفكر.

(٣) قوله: ولا يعلم إلخ: أي لا يعرف التصور من التصديق، بأن يكون التصديق معرفا بالكسر، ويكون التصور معرفا بالفتح، وبالعكس، أي لا يعرف التصديق من التصور. اعلم أنه جواب سؤال مقدر، تقريره: أن لزوم الدور والتسلسل الباطلين على تقدير نظرية الكل، إنما يكون إذا لم يكن التصور حاصلا من التصديق وبالعكس، ولم لا يجوز أن يكون جميع التصورات بديهية، وجميع التصديقات نظرية، ويكتسب الثاني من الأول، ولا يلزم الدور والتسلسل، فإبطال نظرية الكل بدون إثبات امتناع اكتساب أحدهما من الآخر خرط القتاد؟ فأجاب بأن التصور لا يكتسب من التصديق وبالعكس، وإنما يكتسب بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات لا يكتسب إلا منها، فإذا كان جميع كل منهما نظريا، يلزم الدور والتسلسل الباطلان.

ولا بالعكس؛ لأن المعرف[1] مقول والتصور متساوي[2] النسبة، ....
أي لا يعلم التصديق من التصور

(١) قوله: لأن المعرف إلخ: هذا دليل لقوله: «ولا يعلم التصور من التصديق»، وتحريره على نمط الشكل: كل معرف مقول، ولا شيء من المقول تصديق، ينتج لا شيء من المعرف بتصديق، وينعكس بعكس المستوي، لا شيء من التصديق بمعرف، وهو المطلوب. اعلم أن هذا الدليل مرتب من القياسين. الأول: إن كاسب التصور معرف، وكل معرف مقول، فينتج كاسب التصور مقول. والثاني: كل كاسب التصور مقول، هذا هو النتيجة للقياس الأول، ولا شيء من المقول بتصديق، ينتج لا شيء من كاسب التصور بتصديق، وينعكس لا شيء من التصديق بكاسب التصور، ويرد عليه ورودا ظاهراً؛ لأنه أريد بالمعرف في قوله: «كل كاسب التصور معرف» المعنى المصطلح الذي يجيء في بحث المعرف، فالصغرى في القياس الأول ممنوعة؛ لجواز أن يكون كاسب التصور أمرا مبائنا غير محمول، لا بد لنفي ذلك من دليل، وإن أريد به مطلق كاسب التصور، سواء كان محمولا عليه أو لا، فالكبرى في القياس الأول ممنوعة، وإذا كانت إحدى المتقدمتين ممنوعة، فلا يتم الاستدلال، فتدبر حق التدبر.

(٢) قوله: متساوي النسبة إلخ: هذا تعليل لقوله: «وبالعكس» أي التصديق، لا يكون مكتسبا من التصور بأن يكون التصور حجة موصلة إلى التصديق؛ لأن التصور متساوي النسبة إلى وجود التصديق وعدمه، وكلما هو كذلك ولا يكون علة مرجحة، فلا يكون كاسبا؛ لأنه علة مرجحة أيضا، أما الكبرى فظاهرة مستغنية عن البيان، وأما الصغرى فلأن أثر التصور مجرد تمثل الشيء في الذهن؛ لما دعيت أن التصور تصوير بحت، بخلاف التصديق مع عزل النظر عن كونه حقا أو باطلا، أو كونه حاصلا في نفس الأمر، أو غير حاصل فيها على خلاف سنة التصديق؛ فإن أثره حصول الشيء للشيء، أي حصول المحمول للموضوع، هذا في الإيجاب، أو لا حصوله، هذا في السلب، من حيث إنه واقع أو ليس بواقع.

والمقصود من التصديق تحصيل هذا المعنى، أي الحصول أو اللاحصول بالحيثية المذكورة، حتى يصح تعلق الإذعان بذلك المعنى، فلا يترتب التصديق على التصور بأن يكون مكتسبا من التصور؛ لانتفاء العلاقة بينهما، فثبت عدم كون التصور كاسبا للتصديق، وفيه: أن تساوي نسبة التصور إلى وجود التصديق وعدمه في حيز المنع، وما ذكر في بيانه غير تام؛ فإنه إن أراد بقوله: «بأن أثر التصور إلخ» أن الأثر المكتسب من التصور كذلك، فتلك المقدمة ممنوعة؛ لجواز أن يترتب على بعض التصورات الإذعان ببعض النسب، كما يترتب الجزم باللزوم على تصور الملزوم واللازم البين، وإن أريد أن التصور مجرد تمثل الشيء في الذهن فمُسَلَّم، لكن الكلام فيما يكتسب من التصور لا في نفسه، وكذا الكلام في قوله فيما بعد: «فإن أثره حصول الشيء للشيء» فإنه إن أراد أن أثر المكتسب من التصديق حصول الشيء للشيء، فهو أول المسألة؛ لجواز أن يكون أثر بعض التصديقات مجرد تمثل الصورة، لا حصول الشيء للشيء، وإن أراد التصديق نفسه حصول الشيء للشيء، فلا يلزم منه =

فبعض[1] كل واحد منهما بديهي وبعضه نظري، والبسيط[2] ....
من التصور والتصديق — أي المفرد

= أن يكون كل ما يكتسب منه أيضا حصول الشيء للشيء، وفيه تفصيل لا يسعه المقام.

(١) قوله: فبعض كل واحد إلخ: أي بعض كل واحد من التصورات والتصديقات بديهي غير محتاج إلى الفكر، كتصور الحرارة والبرودة، والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء وبعضه، أي بعض كل واحد منهما نظري يحصل بالكسب، كتصور الملك والجن، والتصديق بأن العالم حادث، هذا تفريع على أمر من امتناع نظرية الكل وبديهته، وعدم اكتساب أحدهما من الآخر، فثبت أن بعض التصورات بديهي، والبعض الآخر نظري يحصل من البديهي منها، وكذلك بعض التصديقات بديهي، وبعضها نظري يحصل من البديهي منها، ولا يحصل أحدهما من الآخر. اعلم أن كون بعض التصورات وبعض التصديقات بديهيا، وكذا كونها نظريا ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال، كما قال جلال المحققين:

إن انقسام كل من التصور والتصديق إلى الضروري والنظري بديهي؛ فإن كل عاقل يجد في نفسه أنه يحصل له بعض التصورات والتصديقات، كتصور الحرارة والبرودة، والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء من غير اكتساب ونظر، ويحصل له بعض آخر منهما، كتصور الملك والجن، والتصديق بأن العام حادث بالنظر والاكتساب، لكن في هذه البداهة نوع خفاء بحيث وقع الاختلاف بين العقلاء، فما ترى الدلائل لإثبات هذا المرام، فهي تنبيهات لإزالة الخفاء، فالنقوض الواردة على الدلائل لا تضرها؛ لحصول المطلوب.

(٢) قوله: والبسيط لا يكون: المراد به ههنا هو المفرد؛ لأنه بسيط بالنسبة إلى المركب. اعلم أنه اختلف في أن السبيط هل يكون كاسبا أو لا؟ فذهب البعض إلى أنه كاسب، وذهب البعض إلى خلافه، كما اختاره المصنف، وأورد عليه بأنه يخرج التعريف بالمفرد، كالفصل وحده والخاصة وحدها، مع أنه لا خلاف في إمكان إفادة التصور بالمعاني المفردة، فأجيب عنه بوجوه.

أما الأول: بأن البسيط لا يكون كاسبا بحيث يفيد انضباط التعريف بالمركب؛ فإن المعاني المفردة لا ينضبط لها ذلك الانضباط، وبعدم الانضباط في التعريف بالمفرد، قال الشيخ: إن التعريف بالمفرد قليل ناقص في الاستعمال، والنادر في حكم المعدوم، والناقص لا يلتفت إليه، والمراد ههنا بالانضباط التحصيل بعد الإبهام، كما تكون في التعريف بالتركيب من الجنس والفصل مثلا، وليس المراد بالانضباط إحاطة إفراد المعرف، حتى يرد أن عدم تحققه في التعريف بالمفرد مسلم؛ لأنه يكون بالفصل وحده وبالخاصة وحدها، وكل منهما يحيط لأفراد معرفه بالفتح.

وأما الثاني: أن المقصود الأعظم بالكسب من أنحاء المعلوم هو العلم بالكنه؛ إذ لا علم بالحقيقة إلا العلم بالكنه، وأما العلم بكنه الشيء هو بديهي، وأما العلم بالوجه أو لوجه الشيء فهو بالحقيقة علم للوجه، لا للشيء =

لا يكون كاسبا، فلا بد[١] من ترتيب أمور للاكتساب، وهو النظر[٢] والفكر،[٣] ....

إشارة إلى الترادف

= هو ذو الوجه. ثم العلم بالكنه مركب من الجنس والفصل، فالكسب بحيث يفيد الاطلاع على كنه الحقيقة، إنما هو الحد التام وهو مركب، ولا يمكن الكسب بالمفرد بحيث يفيد الاطلاع على الكنه، وأما الثالث: فمبناه على الفرق بين الكاسب والمعرف، يعني أن المصنف حكم بعد وقوع البسيط كاسبا، لا بعدم وقوعه معرفا، فالبسيط وإن صح وقوعه معرفا، لكن لا يصح كونه كاسبا؛ لأن الكسب فعل يحصل بالمشقة، والاختيار فيه مزيد مدخل للصناعة بخلاف التعريف؛ لأنه أعم من أن يحصل بالمشقة، ويكون للاختيار فيه مدخل أو لا، وله أجوبة أخر، وفي المقام كلام طويل، فمن شاء فليراجع إلى المطولات.

(١) قوله: فلا بد من ترتيب إلخ: أي لا مخلص عن الترتيب في الكسب المعتبر، وهذا تفريع على ما تقرر من أن البسيط لا يكون كاسبا؛ فإن حينئذ لا يكون الكاسب إلا مركب، وفيه أمور فلا بد من ترتيبها. اعلم أن الترتيب لغةً: جعل كل شيء في مرتبة، واصطلاحا: جعل أشياء بحيث يطلق عليها بعد الترتيب اسم واحد، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر، والتأليف يرادف الترتيب، والترتيب أعم منه؛ فإنه لم يعتبر فيه نسبة البعض إلى بعضها؛ للتقدم والتأخر، والمراد من الأمور ما فوق الواحد.

(٢) قوله: وهو النظر: أي النظر هو ترتيب بين أمور معلومة لتحصيل المجهول. اعلم أن تعريف النظر بالترتيب الذي من لوازم الحركة الثانية، هو ما ذهب إليه المتأخرون، واختاره المصنف. ثم اعلم أن المطلوب لا بد أن يكون معلوما للطالب بوجه ما لامتناع التوجه المجهول المطلق، فإذا حاول تحصيل مجهول فلا بد من التوجه إلى مباديه فقد يتحقق أنه مندرج إلى مباديه، وقد يتفق أن يحصل له المبادي دفعة، ثم بعد حصول المبادي تدريجا أو دفعة، قد يتفق أنه ينتقل إلى المطلوب تدريجا، وقد ينتقل إليه دفعة، الحاصل أنه قد يكون الانتقالان، أعني الانتقال من المطلوب وعكسه تدريجيين، وقد يكونان دفعتين، وقد يكون الأول دفعيا، والثاني تدريجيا، وقد يكون بالعكس، وهم يسمون الانتقال الأول إذا كان تدريجيا بالحركة الأولى، والثاني إذا كان تدريجيا بالحركة الثانية، وجمهور القدماء يسمون بمجموع الحركتين بالفكر، وقد يطلق عليه النظر أيضا، فيستعمل مرادفا للفكر، وأكثر استعماله في ملاحظة المعلومات؛ لتحصيل المجهولات، وذهب البعض إلى الفكر والنظر الحركة الأولى، والمتأخرون إلى أنه الترتيب اللازم للحركة الثانية، وقال بعض من المتأخرين: والحق أنه الفكر عبارة عن الحركة في المعقولات؛ لتحصيل المجهولات، سواء تحقق بمجموع الحركتين أو أحدهما، ومناط الضرورة انتفاء الحركة رأسا، هذا، أما إحقاق الحق فلا يليق بالمختصرات، فتفكر.

(٣) قوله: الفكر: فيه دلالة على اتحادهما، فإن لم يكن بين مفهومهما تغاير أصلا كما هو الظاهر، فهما مترادفان، وإن كان بينهما تغاير بأن يكون ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر يعتبر لانتقال المحض، فهما متصادقان =

وههنا[1] شك خوطب به سقراط،[2] وهو أن المطلوب إما معلوم،[3] ....

= فقط، قال السيد الهروي: ربما يقال: إن إطلاق الحركة ههنا على سبيل التجوز والتشبيه؛ لأن الحركة يقتضي أن يكون للمتحرك في كل آن فرض الفرد التي فيه الحركة لا يكون ذلك الفرد له في الآن السابق واللاحق، والآنات المفروضة غير متناهية، فكذا تلك الأفراد هي ليست موجودة بالفعل، لا جميعها ولا بعضها، وإلا يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين على الأول، والترجيح بلا مرجح على الثاني، ومن المعلوم أنه ليس في الفكر إلا علوما متناهية، حاصلة بالفعل، سيّما في الرجوع من المبادي إلى المطالب، وأنت خبير بأن الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة، فما فيه الحركة ههنا، هذه الصورة بهذا الاعتبار وهي أمر متجدد، ولها أفراد غير متناهية بالقوة، وإن كان من حيث إنها حاصلة في الخزانة أمر ثابت، ولها بالفعل أفراد متناهية، فالقول بنفي الحركة ههنا نشأ من قلة التفكر، كيف وفي الفكر انتقال من المطالب إلى المبادي ومن المبادي إلى المطالب على سبيل التدريج، فتدبر.

(١) قوله: ههنا: أي في مقام اكتساب النظري من الضروري شك، وبه استدل الإمام على بداهة التصورات بأسرها، قيل: الشاك هو الحكيم المائن، فإنه خاطب بهذا الشك سقراط، وقال: إن كان المطلوب معلوما، فلا وجه لطلبه، وإن كان مجهولا، فبم نعرف أنه المطلوب عند حصوله، كعبد آبق ينشده من لا يعرفه؛ فإنه لو وجد ذلك العبد فبم أنه ذلك العبد الآبق الذي كان في طلبه، فعرض عليه سقراط قياسا، واستنتج منه مطلوبا، و لم يحل عقدة التشكيك، قال أفضل المحشين: هكذا نقل في فواتح كتاب البرهان من الشفاء.

(٢) قوله: سقراط: بفتح السين المهملة وسكون القاف، قال المصنف: سقراط: من تلامذة فيساغورس ومن أساتذة أفلاطون. انتهى. قيل: فيساغورس، هو من تلامذة سليمان عليه السلام، ونقل عن عيون الأطباء: أنه كان سقراط زاهدا في الدين معلناً بمخالفة اليونانيين في عبادتهم للأصنام، وكانوا أحد عشر شهدوا عليه بالقتل فحبسه ملكهم مدة ثم سقاه السم، وهلك مع أثناء عشر ألف تلميذ وتلميذ تلميذ، وعاش قريبا من ثمانين سنة، وكان نقش خاتمه: من غلب عقله هواه افتضح، ومعنى سقراطيس باليونانية هو المعتصم بالعدل.

(٣) قوله: وهو: أي الشك أن المطلوب تحريره: أن طلب المطلوب بالكسب محال؛ لأنه قبل الطلب إما معلوم مطلق أي مشعور به من جميع الوجوه، أو مجهول مطلق غير مشعور به أصلا، وعلى الأول يلزم عند الطلب تحصل ما هو حاصل، وهو محال بالضرورة، وعلى الثاني لا يصح طلب ذلك المجهول بالكسب؛ لأن المطلوب لا بد له أن يعلم أولا، ثم يقصد ويتوجه إليه. اعلم أنه اختلف أن الشك مختص بالمطلوب التصوري أو لا، ذهب الفاضل الشارح إلى الأول حيث قال: إنما قيد المطلوب بالتصوري؛ لأن هذا الإيراد لا يجري في المطلوب التصديقي؛ فإن المطلوب فيه الإذعان بالنسبة لا تصورها وتصور أطرافها؛ لحصولها عند الشك أيضا، وذهب البعض إلى الثاني. =

فالطلب تحصيل الحاصل،[١] وإما مجهول، فكيف الطلب؟ وأجيب[٢] بأنه معلوم من
هو محال — من الشك
وجه ومجهول من وجه، فعاد[٣] قائلاً: الوجه المعلوم معلوم، والوجه المجهول مجهول.
فيلزم تحصيل الحاصل — فكيف الطلب

= قال أفضل المحشين: كلام الشيخ في فواتح كتاب البرهان من الشفاء صريح في أنه لا اختصاص لهذا الشك بالمطلوب التصوري، وهو الحق، فإن حاصل الشك وهو أن المطلوب إما معلوم، فالطلب تحصيل الحاصل، أو مجهول فالطلب طلب المجهول المطلق، جاء في التصورات والتصديقات على السواء.

وحاصل الجواب وهو أن المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه، جاء فيهما بلا فرق؛ فإن المطلوب يكون قبل الطلب معلوما بالعلم التصوري، مجهولا بالعلم التصديقي، فلا وجه لتخصيص الشك بالمطلوب التصوري، نعم اندفاع الشك في التصديقات أظهر من اندفاعه في التصورات، إلا أن هذا لا يوجب اختصاصه بالتصورات، ولعل الشارح بنى التخصيص الشك بالتصورات، على ما ذكر فيما سبق من أن التصديق أعني الإذعان الذي هو المطلوب في التصديقات ليس من قبيل العلم، بل من لواحقه، فلا يتوجه السؤال في النسبة الخبرية أو بالفرض متعلق الإذعان، بأنه إما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل، أو مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق؛ لأنه معلوم، والمطلوب ليس هو العلم، حتى يلزم تحصيل الحاصل، بل هو الإذعان، وهو ليس من قبيل العلم.

(١) قوله: تحصيل الحاصل: أي تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب، وهو باطل؛ لأنه إن كان معلوما قبله، فيلزم عند الطلب تحصيل ما هو حاصل، فهذا التحصيل إن كان عين التحصيل الأول، فما يفيد الطلب شيئا، وإن كان بالكسب الجديد مرة أخرى، فهو مستحيل بحصول الحاصل، هذا، وفيه تفصيل وموضعه الفلسفة الإلهي.

(٢) قوله: وأجيب: قيل: المجيب تلميذ سقراط، والجواب بمنع الحصر واختيار شق ثالث، وهو أن المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه، وحاصله أنا لا نسلم أن المطلوب إما معلوم مطلقا أو مجهول مطلقا، حتى يلزم تحصيل الحاصل، أو طلب المجهول المطلق، بل يجوز أن يكون معلوما من وجه، فيكون مشعورا به صالحا؛ لأن يتوجه إليه الطلب مجهولا من حيث نفس حقيقة، فيطلب العلم بها بالكسب، كما إذا علمنا الإنسان بوجه الكاتب، وبعد علمه بهذا الوجه قصدنا علم حقيقة، فهو معلوم لنا من وجه، وصالح لأن يتوجه إليه الطلب، فإذا أعملنا الفكر وانتقلنا منه إلى مباديه، ثم منها إليه حصل لنا العلم بحقيقة، وصار الوجه المجهول أعني حقيقة معلوما، فلا يلزم تحصيل الحاصل، إذا الحاصل إنما كان علما بالكاتب، وما حصلناه بالفكر هو العلم الحقيقى، ولا طلب المجهول المطلق؛ إذ الحقيقة لم يكن مجهولا مطلقا، بل كانت معلومة بوجه.

(٣) قوله: فعاد: تقريره أن ليس هناك إلا أمران: الوجه المعلوم والوجه المجهول المطلق، الأول معلوم مطلقا، والثاني مجهول مطلقا، فلا يطلب الأول؛ لكونه معلوما، ولا الثاني؛ لكونه مجهولا، فالإشكال بحاله.

وحَلُّه:[1] أن الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمنع الطلب؛ فإن الوجه للعود المعلوم وجه، ألا ترى[2] أن المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها، هذا. خذ هذا

(١) قوله: وحله: هذا دفع للعود باختيار الشق الثاني، وتوضيح للجواب المذكور لا جواب آخر، حاصله أنا لا نسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلق، فإن المجهول مطلقا ما لا يتصور ذاته بكنه ولا شيء مما يصدق عليه من ذاتياته أو عرضياته، وهذا الوجه المجهول ليس كذلك، بل قد تصور بشيء يصدق عليه، وهو الوجه المعلوم؛ فإن الوجه المجهول هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها، والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه، فالوجه المجهول ههنا هو الحقيقة، وهو معلوم بالوجه المعلوم؛ لكون الوجه المعلوم وجها لذلك الوجه المجهول.

(٢) قوله: ألا ترى إلخ: هذا تأييد للحل المذكور، وتحريره: أن المقصود والمطلوب بالكسب الحقيقة التي هي معلومة ببعض الاعتبارات، ويطلب باعتبارات أخرى مثلا، تكون معلومة بالوجه ومطلوبة بالكنه، فيطلب تصورها بالذاتيات مع أنها متصورة ببعض العرضيات، وقد تكون معلومة ببعض العوارض، ويطلب تصورها ببعض آخر، فهذه الحقيقة مطلوبة ومجهولة مطلقا يمتنع الطلب، كما تعلم الروح مثلا بأنها شيء به الحياة والحس والحركة، وأن لها حقيقة مخصوصة، فهذه الأمور المذكورة صفاتها، فتطلب تلك الحقيقة المخصوصة للتصور بكنهها أو بوجه أتم مما ذكر، وإن لم يبلغ الكنه.

اعلم أن المحقق الطوسي أجاب عن هذا العود بإثبات أمر ثالث سوى الوجهين المذكورين في العود، وحله وهو ذو الوجهين، وحاصله: أنا إذا كنا نعلم الإنسان مثلا من حيث إنه كاتب، ولم نك نعلمه من حيث إنه هو حيوان ناطق، فطلبناه من الوجه الذي كنا لا نعلمه به، فانتقلنا من الإنسان المشعور به بالكتابة إلى مباديه، أعني الحيوان الناطق، فلما استحضرنا تلك المبادي ورتبناها وجعلناها مرآة لملاحظة الإنسان، فالتفتنا بها إليه، فحصل لنا العلم بالإنسان من حيث إنه حيوان ناطق، وقبل ذلك كان الإنسان مجهولا لنا من هذا الوجه، فالمطلوب على هذا التقدير ذو الوجهين المشعور به بالوجه المعلوم قبل الحركة الفكرية، والمعرف هو الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه، فههنا ثلاثة أمور: الوجه المعلوم وهو الكتابة، الوجه المجهول وهو الحيوان الناطق، وذو الوجهين وهو الإنسان.
ثم اعلم أن في اكتساب المجهولات التصورية من المعلومات التصورية مسلكين. الأول: المسلك المشهور من أن في التعريف صورتين: صورة المعرف بالكسر وهي الكاسبة، وصورة المعرف بالفتح وهي المكتسبة، وأن المرتب على التعريف هو العلم بصورة المعرف بالفتح. والثاني: ما زعمه بعض المتأخرين واقتفى به الشارح الفاضل من أن في التعريف صورة واحدة، وهي صورة المعرف بالكسر، لكنها مرآة لملاحظة المعرف بالفتح، فالمعرف بالفتح حاصل بالعرض ملتفت إليه بالذات على عكس المعرف بالكسر فإنه حاصل بالذات ملتفت إليه بالعرض، إذا حفظت هذا فاستمع أن جواب المصنف مبني على مسلك الثاني، وأما جواب المحقق فمبناه هو المسلك الأول، فتدبر.

وليس[١] كل ترتيب مفيدا ولا طبعيا، ومن ثم[٢] ترى الآراء متناقضة، فلا بد[٣] أيها المخاطب من قانون[٤] ....

(١) قوله: ليس كل ترتيب إلخ: هذ دفع دخل، تقريره: أنه جاز أن يكون الترتيب يفيد المطلوب، ويقع على النظم الطبعي، فيكفي فطرة الإنسان للانتقال منه إلى المطلوب، فلا حاجة حينئذ إلى المنطق في العصمة، فدفعه المصنف بأن ليس كل ترتيب إلخ، حاصله: أن بعض الترتيب وإن أمكن أن يكون مفيدا واقعا على النظم الطبعي، لكن كل ترتيب ليس يلزم إفادة المطلوب، بمعنى أنه إذا حصل في الذهن فنفس ذلك الترتيب يفضي إلى المطلوب طبعيا بمعنى أنه إذا وقع في الذهن، فطبيعة الإنسان وفطرته تقضي المطلوب، وهذا أي عدم الإفادة؛ لأن الكاسب قد يكون فاسد الصورة، كأن يكون الشكل عقيما، وكان يترتب الأجزاء بأن لا يحصل منها صورة وحدانية تطابق المطلوب، وقد يكون فاسد المادة كأن يوضع مقام الجنس غيره، ومقام مقدمة يقينية غيرها، هذا كما أن فساد السرير قد يكون لكون الهيأة لا على ما ينبغي، وقد يكون لكون الخشب غير مناسب، ولك أن تقول: المفيد بمعنى الفاعل التام، والطبعي بمعنى العلة الناقصة، يعني ليس كل ترتيب علة تامة للمطلوب، ولا علة ناقصة بمعنى المتمم الأخير للعلة التامة، فظهر بهذا أن الترتيب نفسه لا يكفي في تحصيل المطلوب ولا الطبيعة، فافهم.

(٢) قوله: من ثم: أي لأجل أن ليس كل ترتيب مستلزما للمطلوب بنفس ذاته ولا باعتبار مراعاة الطبيعة الإنسانية أي فطرتها ترى الآراء، أي آراء الأجلة الطالبين للصواب الهاربين عن الخطأ، متناقضة متخالفة في النتائج، حتى ذهب رأي البعض إلى مطلوب ورأي بعض آخر إلى نقيضه؛ فإن البعض قائلون بقدم العالم، والبعض الآخر بحدوثه، بل الإنسان الواحد بناقض نفسه في وقتين، كما تجد أنت في نفسك، وكذا حال غيرك، فعلم أن العقل الصرف لا يكفي، وإلا لما وقع الخطأ عن العقلاء الطالبين للصواب.

(٣) قوله: فلا بد إلخ: تفريع على قوله: «ليس كل ترتيب إلخ» أي لما ثبت أن الترتيب نفسه والطبيعة ليستا لكافيتين في تحصيل المطلوب، بل قد يقع فيه الخطأ كما تشاهده منا ومن غيرنا، فلا بد من أن مست الحاجة إلى قانون، فإن قلت: وقوع الخطأ إنما يستلزم الاحتياج إلى معرفة الطرق الفكرية ومواداها على وجه الجزئي، لا على وجه الكلي؛ فإنه ما لم يعرف الطرق الجزئية لا يحصل التمييز بين الخطأ والصواب، ولئن تنزلنا عن ذلك فنقول: إنما يثبت الاحتياج إلى معرفتها إما على الوجه الكلي أو على الوجه الجزئي، فقد ثبت الاحتياج الأعم من المنطق لا إليه، فلا يتم التقريب، قلت: وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم هداية جميع تلك الطرق والمواد، وقد بين أن العلم اليقيني بالجزئيات للنظرية إنما يحصل بالكليات، فقد ثبت الاحتياج إلى القانون في اكتساب المطالب في الجملة، ولا نفي بالاحتياج ههنا إلا هذا القدر، فتدبر فيه حق التدبر.

(٤) قوله: قانون: هو لفظ سرياني، اسم لمسطر الكتاب، وفي الاصطلاح: عبارة عن قضية كلية وقاعدة حاضرة، والقاعدة أمر كلي يحصل منه بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول جزئي يقصد منه عرفانه مثلا، قولنا: كل سالبة =

عاصم(١) عن الخطأ فيه، وهو(٢) المنطق، وموضوعه(٣) ....
أي القانون

=كلية ضرورية تنعكس سالبة كلية دائمة، قضية مشتملة بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها، فإذا أردت أن تعرف حكم قولنا لا شيء من الإنسان بفرس بالضرورة مثلًا وعلمت أنه جزئي من جزئيات موضوعها وهو السالبة الكلية الضرورية، فنقول: هذه سالبة كلية ضرورية وكل سالبة كلية ضرورية تنعكس سالبة دائمة، فهذا أيضا تنعكس إلى سالبة كلية دائمة، وهي قولنا: لا شيء من الفرس بإنسان دائما، كذا في المسائل الأخر المنطقية، هذا ما في بعض الشروح.

(١) قوله: عاصم: حافظ، أي يحفظ ذلك القانون الذهن عن الخطأ في الترتيب إذا روعي، قال الفاضل الهروي: إن المطلق يشتمل على ثلاثة أقسام: ضروري كالحكم باحتمال المحمول للعموم، ونظري لا يقع فيه الخطأ، كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية جزئيةً، ونظري يقع فيه الخطأ، كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية؛ فإنها تنعكس عند بعض المنطقيين ضرورية، وعند بعضهم مطلقة، وعند بعضهم ممكنة، والمنطق عاصم بالنظر إلى القسمين الأولين.

(٢) قوله: هو: أي القانون العاصم المنطق، اعلم أولا أنه مصدر، قيل: في بعض اللغة: نطق ينطق نطقا ومنطقا، وقيل: إن المنطق ظرف بمعنى الآلة، والنطق على ضربين: باطني وهو الإدراك، وظاهري وهو التكلم، وهذا الفن آلة لكليهما؛ فإنه يقوي الثاني، ويسلك بالأول مسلك السداد، وثانيا أنه علم إلى ههنا أمران من أمور المقدمة: رسم العلم وبيان الحاجة إليه، وبقي الثالث وهو موضوع المنطق. ثم اعلم أن المصنف طوي حديث نظرية المنطق وبداهته؛ إذ لا حاجة إليه في بيان الحاجة، بل الاحتياج إلى هذا الحديث إنما هو في جواب المعارضة المشهورة على بيان الحاجة، لا في نفس بيان الحاجة.

(٣) قوله: موضوعه: اعلم أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية له، أو لأنواعه، أو لأعراضه الذاتية، أو أنواع أعراضه الذاتية، بل يكون موضوع المسألة إما نفس موضوع العلم كقولنا في العلم الطبعي: كل جسم فله حيز طبعي، أو نوعه كقولنا في الفلك: لا يقبل الخرق والالتيام، أو جزؤه كقولنا: كل صورة جسمية متناهية، أو عرضا ذاتيا له، فإما أن يثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك العرض الذاتي كقولنا: كل حركة منطبقة على الزمان، أو يثبت له ما يلحقه لأمر أعم كقولنا: كل حركة ينقسم لا إلى نهاية؛ فإنه عارض له بواسطة الاتصال، أو يكون موضوع المسألة نوع عرضه الذاتي، ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كقولنا: كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وأن يسكن بينهما أو يثبت له ما يلحقه لأمر أعم كقولنا: كل حركة طبعية لا يتخلل السكون بينهما، أو يكون موضوع المسألة موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا: هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبعي معا، أو نوع موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا: هل الحيوان المتحرك يخلو عن =

....

= إرادة أو عرض العرض الذاتي كقولنا: هل بطوء الحركة يتخلل السكون، والمشهور في تعريف الموضوع أنه ما يبحث في العلم عن أعراضه الذاتية، ورد عليه أنه ما من علم إلا ويبحث فيه عن العوارض الذاتية لأنواع موضوعه وأنواع أعراضه الذاتية، فلا يصح قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لنفس موضوعه، وأجاب جلال المحققين عن هذا الإيراد بجوابين في شرحه للتهذيب، أما الأول فحاصله: أن في هذا التعريف مسامحة اعتمادا على ما فصل في مقامه، من أنه يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لنفس الموضوع، أو لأنواع، أو أعراضه الذاتية، أو أنواع أعراضه الذاتية، فهذا إجمال، تفصيله موكول إلى مظانه، وهذا هو الحق، وأما الثاني محصله: أنه فرق بين محمول العلم ومحمول المسألة، كما أنه فرق بين موضوعه وموضوعها، فكما أن موضوع العلم يكون عين موضوع المسألة وغيره، كذلك محمول العلم يكون عين محمول المسألة وغيره، وهو على تقدير الغيرية مفهوم مردد بين محمولات المسائل المقابلة أي أمر دائر بينهما، وذلك المفهوم المردد عرض ذاتي لموضوع العلم، فعلى كل تقدير يكون المبحوث عنه بالحقيقة هو محمول العلم، أي العرض الذاتي لموضوعه لا يخفى ما فيه، والعوارض الذاتية ما تلحق لشيء لذاته، كلحوق إدراك أمور الغريبة للإنسان، أو بواسطة كلحوق التعجب بإدراك الأمور المستغربة. ثم اعلم أن الواسطة قد تكون واسطة للعلم، أي علة للتصديق بثبوت المحمول للموضوع، ويقال لها: الواسطة في الإثبات، وهذه الواسطة لا تتحقق في البديهيات، بل إنما تتحقق في النظريات الكسبية، وقد يطلق الواسطة على أمر يكون متصفا بصفة حقيقة، وينسب تلك الصفة إلى أمر آخر؛ لعلاقة له مع ذلك الأمر، كالسفينة المتصفة بالحركة بالذات منسوب إلى ذي الواسطة بالعرض، ويسمى هذه الواسطة بالواسطة في العروض، وقد يطلق الواسطة على ما يكون علة لاتصاف شيء بصفة، بأن يكون ذلك الشيء متصفا بتلك الصفة حقيقة وبالذات، ويكون تلك الواسطة علة لاتصافه بها، ويسمى هذه الواسطة بالواسطة في الثبوت، وهي على قسمين، الأول: ما يكون الواسطة وذو الواسطة، كلاهما متصفين بالذات بتلك الصفة، فيكون الصفة فردان، أحدهما قائم بالواسطة، والآخر قائم بذي الواسطة، لكن قيام فرد منها بذي الواسطة يكون بسبب قيام فرد منها بالواسطة كاليد، فإن قيام الحركة بها مسبب لقيام الحركة بالمفتاح، والثاني: ما لا يكون الواسطة متصفة بالصفة أصلا، ويكون لها حظ من الكلية، كالصباغ الذي هو واسطة في اتصاف الثبوت بالصبغ. إذا عرفت هذا فاعلم أنهم قد اختلفوا أن المراد بالواسطة المنفية في القسم الأول، أي في قولهم: «ما تلحق الشيء لذاته»؛ فإن المراد باللحوق لذاته أن لا يكون بالواسطة، وبالواسطة المثبتة في القسم الثاني، أي ما تلحق الشيء بالواسطة أية واسطة من هذه الوسائط، فقال البعض: إن المعتبر في القسم الثاني إثبات الواسطة في الثبوت، بشرط كونها مساوية وفي القسم الأول ففيها مطلقا وذهب الفاضل الشارح إلى أن الواسطة المنفية في القسم =

المعقولات[1]..............................

= الأول هى الواسطة في العروض واحد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما يكون الواسطة وذو الواسطة، كلاهما معروضين حقيقتين للصفة، والواسطة المثبتة في القسم الثاني إحدى الواسطتين المنفيتين في القسم الأول، بشرط أن يكون الواسطة متحدة مع الموضوع بالذات أو بالعرض، وأن لا تكون أعم من موضوع العلم، وذهب بعض المتأخرين إلى أن الواسطة المنفية في القسم الأول هي الواسطة في العروض، وأحد قسمي الواسطة في الثبوت، وهو ما يكون كل من الواسطة وذي الواسطة معروضين حقيقتين للصفة، والواسطة المثبتة في القسم الثاني، أحدهما بشرط التساوي صدقا أو تحققا، لا يخفى ما في المذاهب الثلاثة من أن الصفة إذا كانت عارضة للشيء حقيقة كانت من أعراضها الذاتية، وإن كانت عروضها للشيء حقيقة بواسطة أمر مبائن متصف بفرد آخر من نوع تلك الصفة بالذات، أو عروض فرد من نوع تلك الصفة بواسطة مبائنة للشيء، لا يقدح في كون فرد من نوعها عارضا للشيء حقيقة، فلا وجه لإخراج مثل ذلك العارض عن العوارض الذاتية للشيء، وذهب السيد المحقق قدس سره إلى أن الواسطة المنفية في القسم الأول هي الواسطة في العروض فقط، والواسطة المثبتة في القسم الثاني هي الواسطة في العروض بشرط التساوي، فعلى رأيه يكون ما يعرض الشيء لا بواسطة أصلا أو بواسطة في الثبوت، سواء كانت الواسطة سفيرا محضا، أي لا يكون معروضا لذلك العارض أصلا، أو كانت هي أيضا معروضة من القسم الأول من الأعراض الذاتية، أي من الأعراض الأولية للشيء، فإن هذا القسم من الأعراض الذاتية أي من الأعراض الأولية للشيء، فإن هذا القسم من الأعراض الذاتية قد يخص باسم العرض الأولي، وما نقل عن الصدر الشيرازي من أن العرض الذاتي ما لا واسطة به في العروض، وإن كان به واسطة في الثبوت كالسخونة العارضة للماء بواسطة النار، فيجوز البحث عنها في العلم الباحث عن أحواله، فهو يشعر إلى ما ذهب إليه السيد المحقق، هذا، وفيه تفصيل، ولكن فيما ذكرناه كفاية.

(١) قوله: المعقولات إلخ: أي موضوع المنطق المعلوم التصوري من حيث يوصل إلى مطلوب تصوري، والمعلوم التصديقي من حيث يوصل إلى مطلوب تصديقي. اعلم أن المعقولات على قسمين، أحدهما: معقولات أولى، وهي ما يحصل في الذهن، ولا يلاحظ عروضه بشيء فيه، وثانيهما مغقولات ثانية، وهي ما يكون ظرف عروضه الذهن، وهذا أيضا على قسمين، أحدهما: ما يكون الذهن فيه شرطا لعروضه، هذا هو المبحوث عنه في المنطق عند البعض، وثانيهما: ما لا يكون الذهن كذلك، هذا هو المعقولات الثانية الحكمية. إذا دريت هذا فاستمع أنهم اختلفوا في موضوع المنطق، فبعض الأوائل لما رأوا أن المنطق يقال فيه: الحيوان جنس، والناطق فصل، وقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، قياسٌ، والمقدمة الأولى صغرى، والثانية كبرى، والحيوان الناطق حد تام إلى غير ذلك، ففهموا أن هذا الأسامي موضوعة بإزاء الألفاظ، فخيلوا أن موضوع المنطق الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني، =

. . . .

= فهم ضلوا ضلالا بيّنا. وذهب المتأخرون منهم صاحب المطالع والمحقق التفتازاني إلى أن موضوعه أي موضوع المنطق المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي من تلك الحيثية، أي حيثية الإيصال، وإليه أشار المصنف رحمه الله حيث لم يقيد المعقولات بالثانية بقوله: «وموضوعه المعقولات» أعم من أن يكون أوليا أو ثانويا أو ما بعده، وهي المعلومات التصورية والتصديقية، ثم استدلوا عليه بأن كثيرا ما يبحث في الصناعة، أي المنطق عن نفس المعقولات الثاني كالذاتية والعرضية، أي تجعل المعقولات الثانية محمولات مسائل المنطق، فيقال: الجنس ذاتي والخاصة عرضية، وقد تقرر في فن البرهان أن المبحوث عنه في العلم أي في كل علمٍ أحوال الموضوع، أي الأمور العارضة له لا المبحوث عنه مبحوث نفسه، بل تكون مفروغا عنها، فلو كان موضوع المنطق المعقولات الثانية، لم يجز البحث عنها فيه، والتالي باطل، فالمقدم مثله، وأجاب السيد الزاهد عن هذا الاستدلال، وتحريره: أن للمعقولات الثانية اعتبارين، الأول: اعتبار كونها معقولات ثانية، فهي بهذا الاعتبار لا يبحث عنها في المنطق بل موضوع مفروغ عنه فيه والثاني اعتبار أنها عارضة لمعقولات ثانية أخر، وهي بهذا الاعتبار أحوال للمعقولات الثانية، وأعراض ذاتية لها، فيجوز أن يبحث عنها، وتجعل محمولات لمسائل الصناعة، ولا ضير في ذلك؛ فإن الممتنع أن يبحث عن الموضوع بما هو موضوع، فالذاتية والعرضية إنما يبحث عنهما من حيث إنهما من الأعراض الذاتية لمعقول ثان آخر، وذهب جمهور القدماء إلى أن موضوع المنطق هو المعقولات الثانية باعتبار صحة الإيصال؛ لأن القول بكون المعلوم التصوري والتصديقي موضوعا للمنطق باطل؛ لأنه إن أريد بكونهما موضوعين للمنطق، أنه يبحث عن عوارض مفهوميهما من حيث مفهومهما فيه، فذلك باطل؛ إذ يلزم حينئذ كون مسائله قضايا طبعية مع أنهما لا يصلحان؛ لأن يثبت لهما العوارض المبحوثة عنها في المنطق، كالذاتية والجنسية والفصلية والجهتية والقياسية، ويلزم عدم صحة التقيد؛ إذ المفهوم ليس بموصل، وإن أريد أن مصاديقهما مطلقا موضوع المنطق، أن يبحث عن عوارضهما فيه، فذلك أيضا باطل؛ إذ من المعلومات ما ليست مبحوثة عن أحوالها في المنطق، كالحيوان والناطق، وكالقضية القائلة بأن العالم متغير وأمثالها، فإنها لا يصلح؛ لأن يبحث عن أحوالها على وجه المعلوم في المنطق، وإن أريد أن مصاديقهما من حيث إنهما معروضة للمعقولات الثانية موضوع له، يعني يبحث عن تلك المصاديق في القضايا الكلية التي اعتبر الوصف العنواني فيها المعقولات الثانية، وجعلت مرآة لملاحظة تلك المصاديق، فحينئذ يلزم رجوع البحث إلى المعقولات الثانية، ولأنها تصير حينئذ محكوما عليها للبحث. والقول الفيصل في المقام: أن المنطق باحث عن أحوال ما هو موصل إلى علم تصوري أو علم تصديقي من حيث إنه موصل، ولا شبهة في أن الموصل إنما هي المعلومات التصورية والتصديقية، كالحيوان الناطق الموصل إلى تصور الإنسان، وكقولنا: الإنسان حيوان، وكل حيوان جسم الموصل إلى التصديق، بأن الإنسان جسم، لكن الموصل =

من حيث[1] الإيصال إلى تصور أو تصديق، ....
حيثية تقييدية بنظر الباحث

= في الأول هو الحيوان الناطق من حيث إنه حد، وفي الثاني ذلك القول المؤلف من حيث إنه شكل أول، فمفهوم المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي ليس بموصل، فالمنطق ليس باحثا عن أحوال ذلك المفهوم، وإنما الموصل مصاديقه من حيث إنها معروضات لمفاهيم الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والحدية والرسمية والموضوعية والمحمولية والقضية والقياسية إلى غيرها من المعاني التي لها دخل في الإيصال وتعلق به، أما خصوصيات ذوات تلك المصاديق والجهات التي لا مدخل لها في الإيصال، فهي بمعزل عن بحث المنطق، ولا يخفى أيضا أن مفاهيم المعرفية والجهتية والحدية والرسمية والشكلية والقياسية ليست موصلة إلى تصور حقيقية أو تصديق قضية، بل الموصل إليهما هي المعلومات المعروضات لتلك المفهومات، فالحاصل: أن القدماء يقولون: إن موضوع المنطق هي المعقولات الثانية العارضة للمعقولات مطلقا، من حيث تنطبق وتتعدى أحكامها إليها، والمتأخرين يقولون: إن موضوعه المعلومات المعروضة للمعقولات الثانية المنطبقة على المعلومات؛ لأنها الموصلة لا المعقولات الثانية، لا من حيث الانطباق عليها، وعلى أن المتأخرين إنما أرادوا المعلومات المعروضة للمعقولات الثانية؛ لأنها الموصلة لا المعلومات مطلقا، فالفرق بين المذهبين إنما هو في التعبير هذا، وفي المقام أبحاث وتحقيقات عجيبة، لولا مخافة الإطناب لأتيت بها.

(١) قوله: من حيث الإيصال: لما كان للمعقولات أحوال يبحث عنها في الفلسفة، ككونها موجودة أو معدومة، أو جواهر أو أعراضا ونحوها؛ فإن البحث عنها من هذه الحيثيات إنما هو في العلم الإلهي، وليس من وظائف المنطق قيد موضوع المنطق بقوله: «من حيث الإيصال» يميز المنطق عن الفلسفة، والمراد بالإيصال صحته لا نفسه، كما أفاد السيد السند في حواشي القطبي من أن المنطق إنما يبحث عن المعقولات الثانية باعتبار صحة إيصالها إلى المجهول، وتلك أحوال هي الإيصال وما يتوقف عليه توقفا قريبا أو بعيدا، أما أحوال المعلومات لا من هذه الحيثية، أعني صحة الإيصال ككونها موجودة، أو معدومة مطابقة لماهية الأشياء، أو غير مطابقة، فلا بحث للمنطقي عنها؛ إذ ليس غرضه متعلقا بها، فموضوع المنطق مقيد بصحة الإيصال، لا بنفس الإيصال، وإلا لم يصح البحث عن نفس الإيصال؛ فإنه حينئذ ليس من الأعراض الذاتية، بل قيد للموضوع، وليس الأمر كذلك؛ لأن الإيصال وما يتوقف عليه أعراض ذاتية له، يبحث عنها في هذا العلم. انتهى. وجملة المقال: أن الأحوال المبحوث عنها هي الإيصال أو ما يتوقف عليه، وأما قيد الموضوع فإنما هو صحة الإيصال لا نفس الإيصال، وإن لم يقدر لفظ صحة وترك العبارة على حالتها، فاعترض عليه بأن الحيثيات المعتبرة في موضوعات العلوم ربما يبحث عنها فيها، كما في قولهم: موضوع الطب بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض، وهما مبحوثان عنهما فيه، وفي قوله: موضوع الطبعي الجسم الطبعي من حيث الحركة والسكون، وهما يبحث عنهما فيه، وفي قولهم: =

وما يطلب[1] به التصور أو التصديق، يسمى مطلبا. وأمهات[2].................

= موضوع المنطق المعقولات من حيث الإيصال إلى مجهول تصوري وتصديقي، وهو مما يبحث عنه فيه، ولا ريب فيه أن البحث يكون من أعراض الموضوع، فيكون هذه الحيثيات من أعراض الموضوعات، ولما تفيد هذه الحيثيات معنى زائدا على المبحث، فلا تكون إطلاقية وليست تقييدية، بأن يكون مفادها قيدا للموضوع؛ فإن موضوع العلم قيوده تكون مفروغة عنها في ذلك العلم، ولا تكون تعليلية بأن يكون مفادها علة للحوق الأعراض الذاتية، وإلا يلزم تقدم الحيثية على نفسها؛ فإن الحيثية تقررت من الأعراض الذاتية، والعلة تتقدم على المعلول، فأية حيثية هذه؟ وأجيب عنه بأن الحيثية المعتبرة في الموضوع ليست علة للحوق العوارض، ولا قيد الموضوع للحوق العوارض، به في نفس الأمر، بل الحيثية تعليلية للبحث، يعني أن البحث عن العوارض الذاتية تكون لأجل الإيصال، وليست حيثية الإيصال علة للحوق الأعراض الذاتية، حتى يلزم ما ألزمه المورد، أو تقييدية في نظر الباحث، يعني أن حيثية الإيصال قيد للموضوع لكن في نظر الباحث، لا بأن يكون قيدا وجزءا في نفس الأمر، حتى يمتنع البحث عنه كما فهمه المورد غالبا لباحث يبحث عن الأعراض الذاتية من هذه الحيثية، لا من جهة أخرى، فهذه الحيثية ملحوظة في نظر الباحث، وأيضا يندفع الاعتراض بما قال السيد السند قدس سره في حواشي شرح المطالع من أن قيد الموضوع هو مطلق الإيصال، والمبحوث عنه الإيصال المخصوص هو الإيصال إلى التصور والتصديق، فالإيصال العام يكون علة أو قيدا، ومن الأعراض هو الإيصال الخاص، فلا يلزم المحذور. انتهى، ولا يخفى ما فيه. ثم اعلم أن الإيصال ههنا هو أعم من أن يكون قريبا، كالحد والرسم في التصورات؛ فإنهما يوصلان إلى مجهول تصوري بلا واسطة شيء آخر، وكالقياس في التصديقات؛ فإنه موصل قريب إلى مجهول تصديقي، وكذا الاستقراء والتمثيل، أو بعيدا كالجنس والفصل؛ فإنهما يوصلان بواسطة انضمام أحدهما إلى الآخر، يحصل منها الحد ويوصل إلى مجهول، وهو محدود كالقضية وعكسها ونقيضها؛ فإنها ما لم ينضم إليها ضميمة ولم يحصل قياسا، لا يوصل إلى التصديق والتصورات أيضا من الموصل الأبعد إلى التصديقات، كالموضوعات والمحمولات؛ فإنهما يوصلان إلى القضية، والقضية يوصل إلى القياس، والقياس يوصل إلى المجهول التصديقي.

(١) قوله: وما يطلب: لما كان في الكسب الطلب، وهو لا يكون بدون الطالب والمطلوب والمطلب، والأولان ظاهران لا حاجة إلى بيانهما، وكان الثالث مخفيا، فأراد أن يبينه، فقال: الشيء الذي يطلب به الشيء الآخر، يسمى ذلك مطلبا؛ لكونه آلة للطلب، فالظاهر بكسر الميم؛ لمناسبة المقام، لكنه خلاف المشهور؛ لأن المشهور هو الفتح، فعلى هذا التقدير يكون مصدرا اسميا أو اسم ظرف، فإطلاقه على آلة الطلب بالمجاز.

(٢) قوله: وأمهات المطالب إلخ: قيل: الأمهات: جمع الأم، وقيل: جمع أمهة، وعلى التقديرين المراد بها الأصول، فأصول المطالب أربعة، الأول: مطلب «ما»، والثاني: مطلب «أيّ» بالتشديد، وهما مطلبان تصوريان، والثالث:=

المطالب أربع: ما وأيّ وهل ولم، فـ«ما»[1] لطلب التصور بحسب شرح الاسم فتسمى شارحة، أو بحسب الحقيقة فحقيقة،[2] ....
أي فتسمى

= مطلب «هل»، والرابع: مطلب «لِمَ»، وهما مطلبان تصديقيان، فتلك المطالب أصول، وما سواها تابعة لها متفرعة عليها. اعلم أن ههنا سبعة سؤالات، الأول: عن تصور مفهوم الشيء مع قطع النظر عن الوجود والتقرر، سواء كان بالوجه أو بالكنه، والطالب له «ما» الشارحة، والثاني: عن فعلية الشيء وتقرره بتأثير من الجاعل في نفس الماهية، والطالب له «هل» الأبسط، والثالث: عن تصديق وجود الشيء، والطالب له «هل» البسيط، والرابع: عن تصور حقيقة الشيء بعد العلم بوجوده، والطالب له «ما» الحقيقة، والخامس: عن تصديق حقيقة زائدة على الماهية سوى الوجود، والطالب له الهل المركب، والسادس: عن مميز الشيء، ذاتيا كان أو عرضيا، والطالب له «أيّ»، والسابع: عن طلب الدليل بمجرد التصديق أو للأمر في نفسه، والطالب له «لِمَ».

(١) قوله: فما إلخ: أي لفظ «ما» لطلب التصور، وفي بعض النسخ: يطلب به التصور، أي بصيغة المضارع، ولفظ بحسب شرح الاسم، أي لطلب تصور الشيء الذي لم يعلم وجوده في الخارج، سواء كان ذلك التصور بالذاتيات أو بالعرضيات، فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام والناقص، فتسمى شارحة؛ لشرحها مفهوم الاسم، فهذا التصور أي التصور في ما الشارحة إن حصل ابتداء أي حصل الآن ولم يكن قبل ذلك حاصلا أصلا، فهو مفاد التعريف الاسمي، وإن حصل ثانيا بعد ما حصل أولا، فذلك يسمى التفاتا، فهو مفاد التعريف اللفظي، هذا، وسيجيء تفصيله في مبحث المعرف. اعلم أن هذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم بها، وفي المعدومات، وأيضا من ههنا تسمعهم يقولون: إن تعريف المعدومات لا يكون إلا اسميا، وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا.

(٢) قوله: بحسب الحقيقة: أي إن كان لفظ «ما» لطلب تصور شيء علم وجوده في الخارج، فتسمى حقيقة؛ لبيانها ذات الشيء الموجود في الخارج التي تسمى حقيقية عندهم، إما بالذاتيات أو بالعرضيات، فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام والناقص أيضا، فإن قلت: إذا كان التصور في كليهما أعم من أن يكون بحسب الحد والرسم، فما الفرق بينهما؟ قلت: الفرق بينهما أن «ما» الشارحة لا يشترط فيهما العلم بالوجود، ويشتمل المعدوم والموجود الغير المعلوم، وفي الحقيقة لا بد من علم الشيء بالوجود. قال جلال المحققين في حاشية على شرح المطالع: المطلوب بـــ«ما» الحقيقة تحصيل كنه الموجودات الأعيانية، وإلا لم يستحسن عدها مطلبا برأسها ضرورة حصوله عند تحصيل مطلب «ما» الشارحة والهل البسيطة، فلا حاجة أن يطلب مرة أخرى. وحاصله: أن مطلب «ما» الحقيقة يطلب بها تحصيل كنه الموجودات الأعيانية، فالمطلوب لا يكون إلا الكنه، وأيضا المطلوب ليس هو الكنه مطلقا، بل كنه الموجودات الخارجية، وإلا أي وإن لم يكن المطلوب بها الحقيقة تحصيل كنه =

و«أيّ»(١) لطلب المميز بالذاتيات أو بالعوارض، و«هل»(٢) ....

= الموجودات الأعيانية، بل يكون المطلوب تصور الشيء الموجود، لا يحسن عده مطلبا برأسه؛ لحصول مفاده بـــ«ما» الشارحة المفيدة، والتصور الشيء باعتبار نفس مفهومه والهل البسيط مع أنهم ذهبوا إلى أن مطلب الحقيقة مطلب برأسه، فلا بد أن يكون المطلب بـــ«ما» الحقيقة تحصيل كنه الموجودات الخارجية، فلا يشتمل الرسم. قال أفضل المحققين: الظاهر من كلامه في حواشي شرح التجريد تجويز وقوع الرسم في جواب «ما» الحقيقة أيضا، حيث قال في الحاشية الجديدة في أثناء مناظرة مع معاصره: وليت شعري، إذا لم يكن الرسم داخلا في مطلب «ما»، ففي «أي» مطلب يدخل؛ إذ لا مجال لدخوله في مطلب «أي»؛ لأنه سؤال عن محض المميز كما صرحوا به، ولا في غيره من مطالب. انتهى. وهذا صريح في أن الرسم داخل في مطلب «ما» الحقيقة أيضا، فإن العلم بالرسم كثيرا ما يكون مطلوبا بعد التصديق بالهيأة البسيطة، فيجب أن يكون داخلا في مطلب، ولا يصلح له إلا مطلب «ما» الحقيقة، فبين كلامه هذا والكلام الذي نقل عن حاشية على شرح المطالع تدافع ظاهر، والحق أن كلام المحقق في هذا المبحث مضطرب. وقال السيد الهروي: إن كلمة «ما» في اللغة سؤال عن الماهية، أي عن الماهية التفصيلية، رواه في اصطلاح فن إيساغوجي الكليات الخمس، فمنحصر في تلك الثلاثة، أي الحد والجنس والنوع، وما سبق من التفصيل من وقوع الحد والرسم كليهما في جواب «ما»، هو اصطلاح فن البرهان، تقريره: أن القول الأول واقع على اصطلاح فن البرهان، أي فن مواد القياس الموقع لليقين، والقول الثاني مبناه على غير ذلك الاصطلاح من اصطلاح فن اللغة، أو اصطلاح فن إيساغوجي، ولا ارتياب في أنه ربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف العنوان، أما قرع سمعك: أن الذاتي يطلق في فن إيسا غوجي على ما يتقوم به الشيء، وفي فن البرهان على ما يلحق الشيء لذاته أو لما يساويه، قال فضل المحققين: إن مقال السيد الهروي من أن كلمة «ما» في اللغة سؤال عن الماهية، فهو غير ظاهر في القاموس في بيان ما الاستفهامية، معناها: أي شيء، نحو: ما هي، وما لونها، وما تلك بيمينك، وأيضا فإن أهل اللسان يستعملون كلمة «ما» في استعمالاتهم ومحاوراتهم استعمالا شائعا في طلب التعريفات اللفظية وغيرها، حيث لا يكون محلا لطلب الحقيقة.

(١) قوله: أيّ: لطلب، يعني أن «أيّ» يطلب ما يميز الشيء عن أغياره بأن يكون من ذاتياته، كما إذا سئل بأن الإنسان أيّ شيء هو في ذاته، فيطلب به ما هو ذاتي للإنسان ويميزه عن غيره؟ فيجاب بالفصل وهو الناطق، أو لطلب ما يميز الشيء بأن يكون من عرضياته، كما إذا سئل بأن الإنسان أيّ شيء هو في عرضه، فيكون المطلوب هو العرض المميز، فيجاب بالخاصية وهي الضاحك.

(٢) قوله: هل: اعلم أن «هل» على ضربين، أحدهما: بسيط ليطلب به التصديق بوجود الشيء في نفسه، أي في نفس الشيء من غير زيادة لشيء الوجود أو عدمه في نفسه، كقولنا: هل زيد موجود أو معدوم، وثانيهما: مركب =

....

= يطلب به التصديق بوجود الشيء على صفة زائدة على الوجود أو عدمه على صفة، كقولنا: هل زيد عالم أو جاهل، ثم أن التسمية بالبسيطة والمركبة إنما هي نظرا إلى مصداقها، لا بالنظر إلى مفهومهما؛ فإن مصداق الهلية البسيطة هو نفس الموضوع من حيث يصح انتزاع الوجود عنه، ومصداق الهلية المركبة هو نفس الموضوع مع شيء آخر، وسيجيء في أوائل التصديقات ما يتعلق ببيان الفرق مع زيادة التوضيح والتحقيق، فانتظره، هذا هو المشهور في التقسيم، أما باقر العلوم فقسمها إلى ثلاثة أقسام حيث قال: مطلب «هل» ينقسم إلى جنسين: بسيط ومركب، ثم البسيط على نوعين: حقيقي ومشهوري، والعقد بحسبه إلى «هل» البسطي و«هل» المركبي ثم الهل البسيط إلى بسيطي على حقيقته وبسيطي مشهوري أما الهل البسيط فهو السؤال عن تقرر الشيء في نفسه، وأما الهل المركب فهو سؤال عنه على صفته، ويرجع إلى كون تلك الصفة له، أو كونه على تلك الصفة، والحقيقي من البسيط سؤال عن نفس الشيء بحسب تجوهر حقيقة في نفسها، وتقرر ماهية في تحتها، أعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود، وهي الصادر عن الجاعل ابتداء بلا واسطة في لحاظ العقل أصلا، والمشهوري منه سؤال عن نفس الشيء بحسب مرتبة الموجودية في الكون، أما في نفس الأمر على الإطلاق، أو في الأعيان، أو في الذهن، وهي المرتبة على المرتبة الأولى بلا وسط، فجعل الهل البسيط على نحوين، أحدهما: مشهوري، وهو ما يطلب به التصديق، واعترض عليه السيد الزاهد أن مطلوب هذه الهل التي اخترعها صاحب أفق المبين، أما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هي، ولا ريب في أن هذا التصديق لا يصح أن يطلب ضرورة إن حمل الشيء على نفسه، إما ممتنع إن لم يعتبر التغاير بين الطرفين أصلا، لا ذاتا ولا اعتبارا، ووجه الامتناع بين، فإن النسبة لا تعقل إلا بين اثنين، أو غير مفيد إن اعتبر بين الطرفين تغاير اعتباري، وأما تصور متعلق به أي بقوام الماهية، فهو أي التصور المذكور من أقسام مطلب «ما» الشارحة، لا من «هل». حاصل الإيراد: أن في مرتبة قوام نفس الماهية ليس إلا هي، فالمطلوب في هذا المرتبة إما تصديق متعلق بعقد ينعقد منها ومن نفسها، كقولنا: العقل عقل، ولا ريب في أنه لامتناعه أو لعدم إفادته لا يصلح أن يطلب، أو تصور متعلق بها، فهو من أقسام مطلب "ما" الشارحة، وهو ظاهر، ويدفع الاعتراض بما حققه تلميذه حيث قال: إن الماهية كانت في ذاتها باطلة، لا شيئا محضا، وكانت العنوانات يتصور بها عنوانات بلا معنون، فـ«ما» الشارحة يطلب هذا العنوان الذي وضع بإزائه اللفظ، ثم إذا خرجت من كتم العدم، وجاءت من الليس إلى الأليس، حتى تقررت وتجوهرت في نفس الأمر بجعل الجاعل على طريقة القائلين بالجعل البسيط، فالتصديق بذلك التقرر هو المطلوب من الهل البسيط، وهو عبارة عن الهلي البسيط، وطلب التصديق لهذا النحو من التقرر والتقوم ليس طلب ثبوت الشيء لنفسه، حتى لا يصح، أو لا يفيد، كما زعم بعض الأجلة، والتنبيه عليه: أن الماهية التي هي العقل مثلا، إذا سئل عن تجوهره وتقرره في نفسه، =

لطلب التصديق[1] بوجود شيء في نفسه، فيسمى بسيطة،[2] أو على صفة،[3] فمركبة،[4] أي فتسمى
و«لِمَ»[5] لطلب الدليل ....

= كما يقال: هل العقل، أي هل ماهيته هي العقل، فالجواب: نعم، أي بعض الماهيات المتجوهرة هي العقل، وإذا سئل عن المستحيل، كما يقال: هل ماهيته هي اجتماع النقيضين؟ فالجواب: لا، أي لا ماهية متجوهرة، هي اجتماع النقيضين، والممكن والمستحيل كلاهما متساويان في حمل الشيء بنفسه، فلو كانت طلب التصديق بذلك النحو من التقرر، والمتقوم طلب ثبوت الشيء لنفسه، لم يختلف الجواب بـــ«نعم» و«لا»، وإذا اختلف الجواب فبطل ما زعم بعض الأجلة، وتصور تلك الماهية المتقررة التي علم تقومها وفعليتهما، يطلب بـــ«ما» الحقيقة، فلا مضائقة في اندارجه تحت الحقيقة، ولا يزاحمه السيد الباقر، وفي المقام أبحاث عجيبة لا تليق بهذا المختصر، إن شئت فارجع إلى الحواشي على القاضي.

(١) قوله: التصديق: [كما يقال هل الإنسان موجود أم لا.]

(٢) قوله: بسيطة: لأنها تفيد تصديقا بسيطا، إنه مصداقه هو نفس الموضوع من حيث إنه صح عنه انتزاع الوجود. اعلم أن «هل» البسيطة متخللة بين «ما» الشارحة والحقيقية؛ لأنه ما لم يعلم مفهوم الشيء لم يطلب وجوده في نفسه، وما يصدق بوجود الشيء في نفسه لم يطلب حقيقة، فـــ«هل» البسيط الطالبة للوجود مؤخرة عن «ما» الشارحة الطالبة للمفهوم، ومقدمة على «ما» الحقيقية، وأما «هل» المركبة فلا شك في تأخيرها عن «ما» الشارحة وجوبا عن «هل» البسيطة استحسانا؛ إذ لا كمال في علم أحوال المعدومات ومشكوك الوجود، وأما تأخرها عن «ما» الحقيقة فغير ظاهر؛ لأنه قد يطلب الصفات بدون عرفان الحقيقة، لكن الأنسب التأخر؛ لأن طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود أليق، ومطلب «أيّ» مقدم على الهل المركبة؛ لأن تصور الذاتيات التي قوام الذات بها يستحسن أن يتقدم على التصور بالعوارض، ولا شك أن التصور بالعوارض مقدم على التصديق بها، ومطلب الشارحة مقدم على جميع المطالب.

(٣) قوله: على صفة: [نحو أن يقال: هل الإنسان قائم أم لا] عطف على قوله: "في نفسه"، معناه: هل لطلب التصديق بوجود شيء على صفة كقولنا: هل الإنسان كاتب أو ضاحك. اعلم أن المراد بالصفة هنا أعم من نفسه وذاتياته وصفاته السابقة على الوجود والمساوقة للوجود، ولا لاحقة بعده؛ لأنهم مصرحون بأن حمل الشيء على نفسه وحمل ذاتياته عليه من جملة الهلية المركبة، ولا ضير في تأخر الهليات البسيطة عن بعض الهليات المركبة، فافهم.

(٤) قوله: مركبة: لأنها تفيد تصديقا مركبا؛ إذ التصديق بثبوت أمر الشيء يستلزم ثبوت ذلك الشيء، فيحصل تصديق آخر، وهو تصديق وجود ذلك الشيء.

(٥) قوله: لِمَ: أي لفظ «لِمَ» يجيء لطلب الدليل بمجرد التصديق، أي يكون فيه طلب العلة التصديق العقد فقط =

لمجرد(١) التصديق، أو للأمر(٢) بحسب نفسه،(٣) وأما مطلب(٤) من وكم(٥) وكيف وأين ومتى، فهي(٦) ....

= من غير تعرض؛ لعلة ثبوته في نفس الأمر، كقولنا: لِمَ كان هذا متعفن الأخلاط؟ قيل: لأنه محموم، فهو دليل إنّيّ يعلم به إنّيّة الشيء، أي وجود، لا علية؛ لأن الحمى ليس علة لبعض الأخلاط، بل الأمر بالعكس.

(١) قوله: لمجرد: [أي يكون فيه طلب العلة لتصديق القصد فقط.]

(٢) قوله: أو للأمر بحسب نفسه: عطف على قوله: «بمجرد التصديق»، معناه: قد يكون «لِمَ» لطلب وجود الأمر في نفس الأمر، يعني لطلب علة وجود الأمر في نفس الأمر، كقولنا: لِمَ كان هذا محموما؟ قيل: لأنه متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط فهو محموم، فتعفن الأخلاط على الحمى في نفس الأمر، لا في اللفظ فقط كما في الأول، وهذا دليل لِمِّيٌّ يعرف به لِمِّيَّةُ الشيء، لا عِلِّيَّته، وسيجيء توضيح الدليلين في الأقسية، فانتظره. اعلم أن مطلب فلا شك في تأخره عن مطلب «ما» الشارحة والحقيقية والهل البسيطة، وأما عن الهل المركبة فالأليق أن يكون مطلب «لِمَ» متأخرا عنه؛ لأن طلب الدليل للتصديق أو لعلية الشيء يكون بعد التصديق بوجوده في نفسه ووجوده على صفة، كذا قالوا، ولكن فيه قلقا ظاهرا، فتدبر.

(٣) قوله: نفسه: [يعني مطلب علة وجود الأمر في نفس الأمر.]

(٤) قوله: مطلب عن: الذي هو مطلب الهوية الشخصية المميز له من بين الأشخاص، أو الجنس من ذي العلم، يعني يسأل بـــ«من» عن الجنس من ذي العقل، ثم المراد من الجنس معنى الكلي الطبعي الذي مقابل للجزئي، فيشمل النوع والصنف بقرينة وقوعه مقابلا للشخص، ويحتمل أن يراد من الجنس مصطلح الأصوليين، يعني ما يكون مشتملا على الأشياء متخالفة في المنافع، فعلى كلا التقديرين اندفع ما قيل: إن قول جبرئيل إنسي أم جني أم ملكي، سؤال عن النوع، فلا يصح كونه سؤالا عن الجنس، كذا في بعض الحواشي، وقليلا ما يستعمل لفظ «من» في السؤال عن الجنس من ذوي العقول.

(٥) قوله: وكم: أي لفظ «كم» الذي هو مطلب تعين المقدار كقولنا: كم ثوبك، أو تعيين العدد كقوله تعالى: ﴿سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ﴾، ولفظ «كيف» الذي يطلب بها تعيين الكفيات، نحو: كيف زيد، أي بأيّ كيفية من الصحة والمرض مثلا متصف، فيجاب: صحيح مثلا، ولفظ «أين» الذي يطلب بها تعيين حصول الشيء في المكان، نحو: أين زيد؟ في الدار أم في السوق؟ فيجاب: في السوق مثلا، ولفظ «متى» الذي يطلب بها تعيين حصول الشيء في الزمان، نحو: متى يخرج الأمير؟ أفي الليل أم في النهار؟ فيجاب: في النهار مثلا.

(٦) قوله: فهي إما ذنابات: أي كل واحد من «من» و«كيف» و«أين» و«متى» تابعة للأيّ، من أنها يطلب بها التمييز كما يطلب بالأيّ، قال المصنف فيما نقل عنه: إن «الذنابات» جمع الذنابة بالضم، التابع والجدول، أي النهر الذي يسيل عن الروضة بمائها إلى غيرها. انتهى.

إما ذنابات للأيّ، أو مندرجة[١] في الهل المركبة.
أي توابع — إذا كان المقصود هنا تصورا

التصورات:[٢] قدمناها[٣] وضعًا؛ لتقدمها طبعًا؛ فإن المجهول[٤] المطلق[٥] يمتنع عليه
المراد بها التصورات — أي ذكرًا — أي بحسب الطبع — أي لا يمكن أن يحكم

(١) قوله: مندرجة: أي داخلة في الهل المركبة، إن كان المطلوب بها التصديق، يكون الأشياء على هذه الأحوال: من المقدار والعدد والكيفية والمكان والزمان، أي «متى» يقصد بها التصديق بوجود ذلك الأحوال للأشياء، فصارت طالبة لوجود الأشياء على الصفات كما في الهل المركبة، فكانت داخلة فيها. اعلم أن هذا الاندراج بحسب الأكثر؛ لأن «من» موضوعة يطلب الهوية الشخصية، لا لصفة، كذا قالوا، فافهم.

(٢) قوله: التصورات: جمع التصور، والمراد به المتصور، قدمناها أي التصورات على التصديقات وضعا، أي ذكرا وترتيبا، بأن قدمنا ذكرها في الكتاب أولا ثم ذكرنا التصديقات؛ لأن التصورات لتقدمها على التصديقات بحسب الطبع؛ فإن التقدم الطبعي تقدم المحتاج إليه على المحتاج، بحيث لا يكون المحتاج إليه علة تامة للمحتاج، والتصور محتاج إليه للتصديق كذلك؛ لأن التصديق لا يكون بدون التصور؛ إذ هو جزؤه أو شرط، على اختلاف القولين، وليس علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونه، فصار التصور مقدما بالطبع على التصديق، فلذا أورد المصنف مقدما وضعا؛ ليوافق الوضع الطبع.

(٣) قوله: قدمناها إلخ: المتقدم على أربعة أقسام: الزماني والذاتي والطبعي والوضعي، فالأول هو أن يكون المقدم في زمان والمؤخر في زمان آخر، والذاتي بأن يكون المقدم محتاجا إليه للمؤخر، ويكون علة تامة له، ويقال لهذا التقدم التقدم بالعلة أيضا، سواء كانا في زمان واحد أو زمانين، والطبعي أن يكون المتأخر محتاجا إلى المتقدم، ولا يكون المتقدم علة تامة للمتأخر، وههنا كذلك؛ فإن التصديق لا بد فيه من تصور الطرفين والنسبة، لكن ليس علة تامة له، بل لا بد فيه من الحكم أيضا، والوضعي هو التقدم في الذكر.

(٤) قوله: فإن المجهول إلخ: بيان لكون التصور متقدما بالطبع على التصديق، وحاصله: أن التصديق لا بد فيه من الحكم، والحكم لا يكون إلا بين الطرفين: المحكوم عليه وبه، فلا بد من تصور المحكوم عليه؛ لأنه لو لم يتصور كيف يحكم عليه؛ فإن المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم، فصار التصديق محتاجا إلى التصور ومقدمه عليه، وهذا هو التقدم الطبعي، فإن قلت: كما لا بد في التصديق من تصور المحكوم عليه، كذلك لا بد من تصور المحكوم به والنسبة، فما وجه تخصيص الذكر بالمحكوم عليه؟ قلت: لكونه عمدة، ويعرف حال البواقي بالمقايسة.

(٥) قوله: المطلق: [هو الذي لا يكون مقصورا بوجه من الوجوه.]

الحكم، قيل:(١) فيه حكم فهو كذب، وحله:(٢) أنه معلوم بالذات، ومجهول مطلق بالعرض، فالحكم، ....

أي حكم الامتناع فهذا القول خلاف الواقع المجهول

---

(١) قوله: قيل فيه: [أي في قوله: «لأن المجهول له»] أي في قولنا: «المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم» إشكال، وتوضيحه: أن دليلكم لإثبات تقدم التصورات على التصديقات تقدما طبعيا، بأن التصديق لا بد فيه من الحكم، والحكم لا بد له من تصور المحكوم عليه بوجه ما باطل؛ لأنه لو كان الحكم على الشيء موجبا لتصور المحكوم عليه بوجه ما، ويصدق كل محكوم عليه، يجب أن يكون متصورا بوجه، فينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: «كلما لم يكن متصورا بوجه ما، لا يكون محكوما عليه»، وهذا معنى قولنا: «كل مجهول مطلق»، أي لا يعلم بوجه من الوجوه يمتنع عليه الحكم، وهو باطل؛ لأن الامتناع أيضا حكم من الأحكام، فهذا الحكم إما على المعلوم، أو على المجهول المطلق، أما على الأول فكيف يحكم بالامتناع؛ لأن المعلومية يستدعي صحة الحكم عليه، وعلى الثاني يقال: إن المحكوم عليه في قولكم: «كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم المجهول» مطلق حكم عليه بحكم، وهو الامتناع، فيصدق أن بعض المجهول المطلق لا يمتنع عليه الحكم، فكانت الكلية المذكورة أي كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم كاذبة، فيستلزم كذب الأصل، وهو كل محكوم عليه يجب أن يكون متصورا بوجه ما، فبطل الدليل.

(٢) قوله: حله إلخ: [القول المفهوم من قبل] حاصله: أن الحكم في القضية المحصورة عنده كما هو رأي المحققين، إنما هو على الطبعية بالذات لا على الأفراد؛ لأن الحكم إنما هو على الحاصل في الذهن، والحاصل في الذهن بالذات هي الطبعية لا الأفراد؛ لأن الأفراد إنما تحصل في الذهن بتبعية حصول الطبيعة فيه، والطبعية فيما نحن فيه هو مفهوم المجهول المطلق، وهو معلوم حاصل في الذهن بالذات، ولذا صح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، لكنه مجهول مطلق بالعرض بواسطة أن العقل جعله عنوانا للأفراد المجهولة تصورا مطلقا، وعليه بناء امتناع الحكم، فالحكم بالامتناع باعتبار مغاير لاعتبار امتناع الحكم فلا محذور فيه، وأما الجواب على مذهب من قال: إن الحكم في المحصورة، إنما هو على الأفراد بالذات، وأما على الطبعية فإنما الحكم عليها بتبعية الأفراد حيث جعلت مرآة لملاحظتها، بأن صدقها حقيقة ممكن من غير تناقض، وإن كان صدقها خارجية أو ذهنية غير ممكن من دون التناقض، وحاصله: أنا نلتزم أن قولنا: «كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه» قضية حقيقية صادقة، ولا تناقض فيها أصلا، وإنما يلزم التناقض إذا أخذت تلك القضية خارجية أو ذهنية؛ لأن معناه حينئذ ثبوت الامتناع على تقدير كونه مجهولا مطلقا، وهو لا يستلزم ثبوت الامتناع له في الواقع حتى يلزم التناقض، فجاز أن يكون في الواقع معلوما بوجه ما، أي بصفة المجهولية، ويكون الحكم صحيحا عليه بذلك الاعتبار، وأما الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، فإنما هو على كونه مجهولا مطلقا.

وسلبه بالاعتبارين،[1] وسيأتي.

الإفادة:[2] إنما تتم[3] بالدلالة،[4] منها[5]..

(١) قوله: باعتبارين إلخ: الأول: باعتبار كونه معلوما بوصف المجهولية، والثاني: باعتبار فرضه مجهولا، وسيأتي من المصنف في التبصرة التي عقدت لتحقيق المحصورات، وسيأتي منا ما هو الحق ههنا إن شاء الله تعالى، فانتظره.

(٢) قوله: الإفادة إلخ: هذا اعتذار من المصنف نذكره في مبحث الألفاظ، وإن شئت قلت: إن هذا دفع توهم، عسى أن يتوهم أن المنطقي لا يبحث إلا عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبها، وهما لا يتفقان على الألفاظ، فنظرهم وبحثهم ليس إلا عن المعاني، فما وجه ذكر الألفاظ ودلالتها في المنطق، مع أنه ليس من وظائفه، وبيان الدفع: أن التعلم والتعليم والإفادة والاستفادة في العلوم وغيرها لا يكون إلا بإظهار ما في الضمير لصاحبه، فلا بد من الألفاظ ودلالة المعاني المطلوبة؛ لحصول الإفادة والاستفادة، حتى لا ينفك تعقل المعاني عن تخيل الألفاظ، فلهذه الفائدة أورد مباحث الألفاظ، وجعلها من لواحق المقدمة.

(٣) قوله: إنما تتم: حصر إتمام الإفادة بالنسبة إلينا لا مطلقا؛ ليرد عليه أن إفادة الواجب على الأنبياء والأولياء بطريق الوحي والإلهام لا بالألفاظ. فإن قلت: الإفادة والاستفادة قد يكون بالكتابة وبالإشارة أيضا، فما الحاجة إلى الألفاظ؟ قلت: فيجيء من المصنف، وحاصله: أن فيهما مشقة لا يخفى، فإن قيل: إن الإشراقيين كان فيهم الإفادة والاستفادة بدون الألفاظ بالحدس وإشراق القلب، قلنا: ليس هذا الطريق أسهل، ولا يتيسر لكل أحد، وإنما الغالب فيهما هي الألفاظ.

(٤) قوله: الدلالة إلخ: هي كون الشيء بحيث يعلم منه شيء آخر، أما الوضع فهو تعيين الشيء، سواء كان هذا الشيء لفظا أو غير لفظ، بإزاء أمر بحيث يفهم منه الأمر، فبينهما العموم والخصوص مطلقا، الأعم هي الدلالة كدلالة الدخان على النار، ولا وضع هنا، فمتى يتحقق الوضع يتحقق الدلالة ولا عكس، كما لا يخفى، أما الوضع فهو صنفين، أحدهما: شخصي، وهو تعيين أمر مخصوص بإزاء أمر، كوضع لفظ زيد أو لفظ إنسان بإزاء ذاتيهما، أو كوضع الدوال الأربع، أي العقود والنصب والخطوط والإشارات بإزاء مدلولاتها، وثانيهما: نوعي وهو يطلق على المعنيين، أحدهما: تعيين هيأة بإزاء شيء كهيأة بإزاء شيء كهيأة الفاعل مثلا، فأي لفظ يجيء في هذه الهيأة، فهو يدل على ذات الفاعل، وهيأة الجملية الاسمية والفعلية أيضا من هذا القبيل، وثانيهما: أنه تعين من الواضع أن اللفظ إذا لم يصح استعماله في مقام في المعنى الموضوع له، فيعدل عنه، ويستعمل في معنى آخر مناسب له، وهذا نحو من التعيين، وعلم أن المعتبر في الحقيقة والمجاز هو المعنيان الأولان لا الثالث.

(٥) قوله: منها عقلية: اعلم أن الأقسام الأولية للدلالة من العقلية والطبعية والوضعية استقرائي؛ لأن الانحصار بين الأقسام الثلاثة ليس عقليا بل استقرائي، كما يظهر بالتأمل، فلذا أورده المصنف بقوله: «منها»، ولم يقل: وهي إما إلخ.

عقلية(١) بعلاقة(٢) ذاتية، ومنها وضعية(٣) بجعل(٤) جاعل، ومنها طبعية(٥) بإحداث طبعية،
لمانسبة إلى العقل أي العلية منسوبة إلى الواضع ٤ منسوبة إلى الطبيعة

وكل(٦) منها لفظية وغير لفظية،(٧) ....
أي الدلالات الثلاث فصارت الأقسام ستة والتفصيل في الحاشية

(١) قوله: عقلية إلخ: منسوبة إلى العقل، وإنما سميت بها لانه ليس للوضع والطبع مدخل فيها أما الوضع فقد مر ذكره والطبع فسيأتي.

(٢) قوله: بعلاقة إلخ: المراد بها علاقة التأثير، أي علاقة العلية بين الدال والمدلول، بأن ينتقل من المعلول إلى العلة كدلالة الدخان على النار، أو من العلة إلى المعلول كدلالة طلوع الشمس على النهار، أو من معلول إلى آخر حال كونهما معلولين لعلة واحدة كدلالة الدخان على الحرارة، والمراد بالعلية العلة الموجبة، كما سيجيء في مبحث الشرطيات.

(٣) قوله: وضعية: أي منسوبة إلى الوضع بمعنى أن يكون فيها دخل للوضع، وليس من الضرورة أن يكون الدال بعينه موضوعا للمدلول، فلا يرد أن دلالة نحو «زيد قائم» على معناه يخرج عن الدلالات الثلاث؛ إذ لا مطابقة؛ لأن وضع المركب لهذا المعنى لم يثبت، ولا تضمن ولا التزام، ووجه عدم الورود: أن في هذه الدلالة دخلا للوضع في الجملة؛ لأنه فرع مفردات هذا المركب لمعناه.

(٤) قوله: بجعل إلخ: أي بوضع الواضع بأن يضع ويعين أمرا، سواء كان هذا الأمر لفظا أو غير لفظ بإزاء معنى، ومثالها مر في الحاشية السابقة.

(٥) قوله: طبعية: منسوبة إلى الطبع؛ لدخل الطبع فيه، بأن يحدث الطبعية الدال عند عروض المدلول، فينتقل الذهن من الدال إلى المدلول، كدلالة أُح أُح على السعال، وركض الدابة على مشاهدة العلف.

(٦) قوله: وكل منها: أي من الدلالات الثلاث لفظية منسوبة إلى اللفظ، يكون فيه الانتقال من اللفظ إلى غيره، وغير لفظية، أي ليس فيه الانتقال عن اللفظ، وإذا ضرب هذان القسمان في الأقسام الثلاثة، صارت ستة أقسام، الأول: دلالة عقلية لفظية، كدلالة لفظ «ديز» من وراء الجدار على وجود اللافظ، والثاني: عقلية غير لفظية، كدلالة الدخان على النار، والثالث: وضعية لفظية، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، والرابع: وضعية غير لفظية، كدلالة الدوال الأربعة، أي الخطوط والعقود والنصب والإشارات على مدلولاتها؛ لأن دلالتها على مدلولاتها وإن كانت بتقرر الواضع لها، لكن الدوال ليست ألفاظا بل هي الأمر الواقعي، أو الحالة الواقعية الموضوعة لمدلولاتها، والخامس: طبعية لفظية، كدلالة أُح أُح على وجع الصدر، والسادس: طبعية غير لفظية، كدلالة حمرة الوجه على الخجل، وصفرته على الوجل، وسرعة النبض على المزاج المخصوص.

(٧) قوله: غير لفظية: فهذه ستة أقسام قد مر تفصيلها مع الأمثلة، والتمايز بين الكل ظاهر، إلا بين العقلي والطبعي من غير اللفظي، فإنهما متحققان في مادة واحدة، كسرعة النبض الدالة على الحمى؛ فإن الدال أثر فيهما لمدلول. =

وإذا كان(١) الإنسان مدني(٢) الطبع، كثير(٣) الافتقار إلى التعليم والتعلم، وكانت اللفظية

هو الاجتماع بحسب الطبيعة الاحتياج الإفادة الاستفادة

الوضعية أعمها وأشملها،(٤) ....

من الدلالات الدلالة

= والحق أن ههنا تغاير الجهات ضروري، فمن جهة التأثير دلالة عقلية وإن قطع النظر عنه، ولوحظ من جهة إحداث الطبيعة فدلالة طبعية، كما في الدلالة اللفظية الطبعية، فإنها أيضا لا تخلو عن التأثير ولكن بتغاير الجهات، لا اشتباه ههنا أيضا.

(١) قوله: وإذا كان الإنسان إلخ: شروع في بيان أن الدلالة الوضعية اللفظية هي المعتبرة لا غيرها، وبيانه: الإنسان يحتاج إلى التمدن، وهو اجتماعه مع بني نوعه؛ ليتعاونوا ويتشاركوا في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها مما يحتاج إليه في التعيش، وذلك موقوف على أن يعرف كل واحد لصاحبه ما في ضميره، والإشارة لا تفي في المعقولات الصرفة، وفي الكتابة مشقة، وكذا الحال في العقود والنصب من الدوال الأربع. واعلم أن المراد بالإشارة ههنا هو الإيماء، وهو الذي يكون بالكف والعين والحاجب والإصبع مثلا، وليس المراد بالإشارة استعماله أسماء الإشارات في معانيها؛ إذ دلالتها وضعية لفظية، فما قال الحافظ دراز في تعليقه على القاضي من أنه ما وقع في الكلام التفصيح من الإشارة إلى غير محسوس، فإنما هو على تنزيله منزلة المحسوس؛ لكمال وضوحه، مثل: ذلك الله ربكم، أو من قبيل التجوز، وكلامنا إنما هو في الحقيقة فليس بشيء، كما لا يخفى.

(٢) قوله: مدني الطبع: أي الإنسان بطبعه منسوب إلى المدن بمعنى التمدن، هو الاجتماع مع بني نوعه؛ ليتعاونوا ويتشاركوا في تحصيل الغذاء والمسكن وغير ذلك. قال الفاضل البهوپالي: إن المدن ههنا مأخوذ من مدن بمعنى التمدن، لا من مدن بمعنى أقام.

(٣) قوله: كثير الافتقار: أي الإنسان يحتاج كثيرا إلى التعليم، وهو إعلام ما في ضميره لصاحبه، وإلى التعلم هو أخذه ما في ضمير صاحبه، وإنما صار الإنسان كثير الاحتياج إلى التعليم والتعلم؛ لأن يحصل الأسباب المذكورة لما كانت بمعونة بني نوعه، ولا تتأتى إلا بفهمهم ما في ضميرهم، والدلالات الطبعية والعقلية لا تفي بالفهم على الوجه المطلوب، أعني الوجه المفصل؛ لأن الطبعية والعقلية غير منضبطتين؛ لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول، فلا تفيان للفهم على الوجه المطلوب، فاحتيج فيهما إلى الوضعية.

(٤) قوله: وأشملها إلخ: عطف تفسيري، أي أشمل الدلالات المذكورة، وفي كثير النسخ: أسهلها، أي أسهل الدلالات المذكورة تعليما وتعلما، أما كون الوضعية اللفظية عاما وسهلا فلوجهين، الأول: أن الألفاظ موضوعة في كل اللغات لمعان، وجاء فيها النقل والمجاز وغير ذلك، وفي اشتراط العلم بوضع الواضع كفاية، وعدم الحاجة إلى التدقيق في حصول الإفادة والاستفادة، فحصلت العموم والسهولة فيها، والثاني: أن الله سبحانه تعالى وضع =

فلها[1] الاعتبار، ومن ههنا[2] تبين أن الألفاظ موضوعة للمعاني من حيث[3] هي هي،..
في العلوم — أي من افتقار — ظهر — أي من حيث الإطلاق

= أصول الألفاظ بإزاء معانٍ لا تعدّ ولا تحصى، ثم علم آدم الأسماء كلها وتعلم منه بنوه بممارسة العادات بواسطة أو بلا واسطة، واشتهرت من حيث الدلالات فيما بينهم في كل درجة وطبقة، فللشهرة كانت أسهل المأخذ، وأما العموم فلما بينا: أنه لم يترك سبحانه وتعالى معنى من المعاني المستعملة عندهم، إلا وضع اللفظ بإزائه، قال العلامة اللكهنوي: إن هذا أي كون الواضع هو الله تعالى مذهب الأشعري وجمع من الفقهاء، واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ إلخ، الآية، وقال طائفة من المتكلمين: إن الواضع هو الناس حسب اقتضاء الدواعي إلى وضع اللغات بمعانيها، وذهب أبو إسحاق إلى أن وضع الأكثر من الله تعالى ووضع الاصطلاحات من الناس.

(١) قوله: فلها: أي الوضعية اللفظية الاعتبار في العلوم، لا لما سواها من الوضعية الغير اللفظية والعقلية والطبعية، كما مر.

(٢) قوله: من ههنا: أي من افتقار الإنسان إلى التعليم والتعلم إلى المعاني المطلقة دون المخصوصات، قال المصنف: فإن مناط التعليم والتعلم الذين يحتاجون إليهما في التمدن، إنما هي المعاني مطلقا لا الخصوصيات، فإنها بلغاة، حاصله: أن المقصود بالتعليم والتعلم هو المعاني من حيث هي هي، لا من حيث إنها مكتنفة بالعوارض الذهنية والخارجية، والغرض من الوضع إنما هو الاستعمال، ولما كان مناط الاستعمال هي المطلقة، فالوضع لا يكون إلا لها، فهذه المعاني هي التي وضعت الألفاظ بإزائها ولو كانت الألفاظ موضوعة للمعاني من حيث قيامها بالذهن، واكتنافها بالعوارض الذهنية، أي التشخص الذي لم يكن التعليم والتعلم؛ فإنهما لا يكون إلا بالانتقال، وانتقال هذه المعاني الذهنية إلى الخارج غير ممكن بعدم حصولها فيه، كذلك انتقالها من ذهن إلى ذهن آخر أيضا محال؛ لأن الصورة الذهنية عرض الذهن، وانتقال العرض من محل إلى محل آخر مع بقائه بالشخص باطل، ولو كانت الألفاظ موضوعة لأمور الخارجية من حيث الخصوصيات الخارجية، لم يمكن تعليم الكليات من حيث هو الكليات؛ لأنها معرات عن الخصوصيات، فظهر أن الألفاظ موضوعة بإزاء الماهية.

(٣) قوله: من حيث هي هي إلخ: أي مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أو في الذهن. اعلم أنهم اختلفوا في الموضوع له للألفاظ، فذهب أبو نصر الفارابي وأبو علي سينا وتابعوهما إلى أن الألفاظ موضوعة للصورة الذهنية، والإمام الرازي والسيد السند والطوسي ذهبوا إلى أنها موضوعة للصورة الخارجية، وما ذكر في المتن هو مذهب الجمهور من المتأخرين، ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في المعلوم بالذات، فمن ذهب إلى أنه الأمر الخارجي، قال بموضوعية الألفاظ له، ومن ذهب إلى أنه هو الأمر الذهني، جعل الألفاظ موضوعة بإزاء الامور الذهنية، وسيجيء دلائلهم مع ما لها وعليها، فتأمل فيه.

دون الصور[1] الذهنية أو الخارجية كما قيل،[2] فدلالة اللفظ على تمام[3] ....
هي الأمور الذهنية بفضله في الحاشية ٤

(١) قوله: دون الصورة إلخ: هذا ما ذهب إليه الشيخ حيث قال: إن الموضوع له للألفاظ هي الأمور الذهنية، واستدلوا عليه بأن الأمر الذهني هو المعلوم بالذات، لا الأمر العيني الخارجي، وإلا لانتفى العلم بانتفائه، وحاصل الاستدلال: أن الموضوع له هو المعلوم بالذات، والمعلوم بالذات هو الصورة الذهنية، لا الأمر العيني؛ لأن العلم صفة ذات إضافة؛ لكونه عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء، وكل صفة ذات إضافة لا بد لها من المضاف إليه، وهو المعلوم ههنا، فلو كان المعلوم هو الموجود الخارجي، فلا بد للعلم من الموجود الخارجي بحيث لو انتفى الموجود الخارجي، لانتفى العلم، والأمر على خلاف ذلك؛ فإن العلم قد يتحقق عند انتفاء الموجود الخارجي أيضا، كما إذا علمنا زيدا فعدم زيد، وعلمه باق كما كان، فثبت أن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية، لا الأمر العيني، فالموضوع أيضا لا بد أن يكون صورة ذهنية، وفي الاستدلال حرج بين، وهو أنه لو أريد بكون الأمر الذهني الذي هو الموضوع له عند الشيخ معلوما بالذات أن يرتسم في الذهن بالذات، فهو ليس بواجب، لا حين الوضع ولا حين الاستعمال، بل يكفي حصول الموضوع له في الذهني بوجه، كما ترى في الوضع العام والموضوع له الخاص، كما في المضمرات وأسماء الإشارات؛ فإن الموضوع فيهما هي الجزئيات الكثيرة بوجه كلي شامل لها، فالحاصل في الذهن هناك هو الوجه الكلي، لا تلك الجزئيات الموضوع لها للألفاظ، وإن أريد بكونه معلوما بالذات أن يلتفت إليه، أي يكون ملتفتا إليه بالذات، إذا العلم كثيرا ما يطلق على الالتفات، ويجوز أن يكون الأمر الخارجي أيضا، أي كالأمر الذهني كذلك، أي ملتفتا إليه بالذات، فاستبان صحة كون الأمر الخارجي موضوعا له، ولا يصح نفي كونه موضوعا له، كما هو مراد المستدل، على أن الطبائع من حيث هي أيضا حاصلة في الذهن بالذات، فتأمل.

(٢) قوله: كما قيل: القائل هو فخر الملة والدين وشريف المحققين والطوسي حيث قالوا: إن الألفاظ موضوعة لأمر خارجي؛ لأنه ملتفت إليه بالذات، فإن كان حاصلا في الذهن بالعرض ولا بد للموضوع له أن يكون ملتفتا إليه بالذات بخلاف الأمر الذهني، فإنه مرآة لمشاهديّة، أي بمشاهدة الأمر الخارجي، فالأمر الذهني يلتفت إليه بالعرض وإن كان حاصلا في الذهن بالذات، وفيه مع أنه منقوض بالطبائع من حيث هي، فإن الاستعمال والالتفات يجري فيها أكثر من الأعيان. نقول: يشكل بالألفاظ التي لا يوجد معانيها إلا في الذهن، كالعلم والانتزاعيات والمعقولات الثانية. قال الفاضل الشارح: وتأويل القولين المذكورين أسهل: بأن يراد من الأمر الذهني، الشيء من حيث هو هو، وإطلاقه عليه شائع، ويراد من الأمر الخارجي، الخارج عن خصوص اللحاظ، وهو الموجود في نفس الأمر، أعني الشيء من حيث هو هو.

(٣) قوله: تمام ما وضع إلخ: المراد بما الموصولة هو المعنى الموضوع له للألفاظ، وضمير الغائب في وضع اللفظ الذي هو الموضوع للمعنى، وضمير المجرور في قوله: «عائدا» إلى ما قال الفاضل المبين، وإنما اختار المصنف في =

ما وضع له من تلك[1] الحيثية مطابقة، وعلى جزئه[2] تضمنٌ، وهو لازم لها في المركبات،[3] وعلى الخارج[4] التزام، ....

۳ ٤ ۳ فائدتها في الحاشية المعنى موضوع له ٥ ٥ المطابقة

= تعريف المطابقة على تمام ما وضع له، ولم يقل: على جميع ما وضع له؛ لأن لفظ الجميع يتبادر منه التركيب، فيلزم تخصيص المطابقة بالمركب مع أن دلالة المفرد على المعنى الموضوع له أيضا مطابقي، فحينئذ لا يكن التعريف جامعا. انتهى ملخصا.

(١) قوله: تلك الحيثية: أي من حيث أنه تمام ما وضع له، وفي التقييد بهذه الحيثية إشارة إلى دفع الإشكال المشهور، وتقريره: أن اللفظ قد يكون موضوعا للكل والجزء كالإمكان؛ فإنه موضوع للإمكان العام والإمكان الخاص، ويطلق عليهما، فإذا أطلق الإمكان وأريد به إمكان العام مثلا، يكون تلك الدلالة مطابقة؛ لكونها على ما وضع له، مع أنه يصدق عليه أنه دلالة على جزء الموضوع له؛ لكون الإمكان الخاص موضوعا له والإمكان العام جزء، فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس، وكذلك قد يكون اللفظ مشتركا بين الملزوم واللازم، كلفظ الشمس؛ فإنه مشترك بين الضوء والجرم، فلو أطلقت الشمس وأريد بها الضوء مثلا، يكون دلالتها عليه مطابقة بوضعها له، مع أنه يصدق عليه أنه لازم لموضوع له؛ لكون الجرم موضوعا له أيضا، وهذا لازمه، فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس، ودفعه بأن المصنف إذ قيد بالحيثية، لا يصدق أحدهما على الأخرى؛ لأن الإمكان العام من حيث إنه موضوع له، لا يصدق عليه بهذه الحيثية أنه جزء للموضوع له، وكذا الضوء من هذه الحيثية ليس بلازم للموضوع له، فبالحيثية امتازت أحدهما عن الأخرى امتيازا تاما، فتدبر فيه حق التدبر.

(٢) قوله: على جزئه: أي جزء ما وضع اللفظ به من حيث أنه جزؤه تضمّنٌ، وإنما سميت هذه الدلالة تضمنية؛ لكونها دلالة اللفظ على ما في ضمن الموضوع له. اعلم أن ههنا مذهبين، الأول: مذهب أهل الميزان، وهم لم يعتبروا في الدلالة القصد، بل الفهم فقط، فدلالة اللفظ الموضوع للمعنى المركب على الأجزاء المفهومة في ضمن المعنى المركب، بحيث لم يتعلق القصد بها بالذات تضمنية، والثاني: مذهب أهل العربية فإنهم زعموا أن الدلالة مطلقا تابعة لاستعمال اللفظ وقصد اللافظ، حيث قالوا: إن التضمن ما قصد من اللفظ جزء معناه، والالتزام ما قصد منه خارج عن معناه، فلا تكون تضمنية عندهم، وههنا كلام ليس هذا موضعه.

(٣) قوله: في المركبات: أي في المعاني المركبة؛ لأن في المركبات إذ وجد الدلالة على الموضوع له وهو مركب، فلا بد من أن يكون له جزء دلالة على الجزء، يكون تضمنا، بخلاف البسيط؛ فإن لفظه يدل على مسماه، وليس له جزء؛ ليكون دلالته عليه تضمنا.

(٤) قوله: الخارج: أي الخارج عن الموضوع له بأن لا يكون عينه ولا جزءه، وفيه إشارة إلى أن اللزوم ليس مأخوذ في أحد الالتزام، بل شرط لتحقيقه، وحد الالتزام إنما هو الدلالة على الخارج، فلا يرد أنهم قالوا: إن =

ولا بد[١] من علاقة مصححة عقليَّة[٢] أو عرفية.[٣] ....
اللزوم الذهني اللزوم العرفي

= انحصار الدلالة الوضعية في الأقسام الثلاثة حصر عقلي، مع أن الالتزام هو الدلالة على الخارج اللازم، فيحتمل قسما آخر، وهو الدلالة على الخارج الغير اللازم، فلا يكون الحصر بين الثلاثة حصرا عقليا؛ لأن في الحصر العقلي يجزم العقل بالانحصار، ولكن يرد عليه بأنه لا بد في الدلالة الالتزامية من اعتبار الحيثية، كما اعتبرت في حد المطابقة والتضمن؛ لئلا يرد النقض المشهور وهو أن اللفظ قد يكون مشتركا بين الملزوم واللازم، كلفظ الشمس؛ فإنه مشترك بين الضوء والجرم، فلو اطلعت الشمس وأريد بها الضوء مثلا، يكون دلالتها عليه مطابقية لوضعها له، مع أنه يصدق عليه أنه لازم الموضوع له؛ لكون الجرم موضوعا له أيضا، وهذا اللازم فيصدق الالتزام على المطابقة، فإذا قيدت الالتزامية بالحيثية، ويقال: إنها دلالة على خارج من حيث أنه لا عين ولا جزء له، يندفع النقض؛ لأن دلالة الشمس على الجرم من حيث أنه عين للموضوع له، لا يصدق عليه أنه لا عين، ويعود المحذور أي اختلال الحصر العقلي لعدم الترديد بين النفي والإثبات، فيحتمل أن يكون دلالة اللفظ على الخارج من حيث أنه لا عين ولا جزء، فلا يغني خروج اللزوم من مفهوم الالتزام. وأجاب الفاضل الشارح عن هذا الإيراد بأن المعتبر في حد الالتزام ليس حيثية أنه لا عين ولا جزء، بل المعتبر فيه لا حيثيته العينية والجزئية، فحاصل التقسيم: أن الدلالة الوضعية إما على تمام ما وضع له من تلك الحيثية أو لا، والثاني: إما على جزئه من تلك الحيثية أو لا، فالعقل لا يجوز قسما آخر، ويكون الحصر دائرا بين النفي والإثبات، ويندفع النقض المشهور، إذ لا يصدق على دلالة لفظ الشمس على الضوء من حيث إنه عين الموضوع له أنه دلالة اللفظ على معنى ليس هو عين الموضوع له.

(١) قوله: ولا بد إلخ: ولما لم يكن كل خارج بحيث ينتقل إليه الذهن والدلالة لا يمكن بغير الانتقال، فلهذا قال المصنف: لا بد أن يكون علاقة بين الموضوع له والأمر الخارج بحيث الانتقال منه إلى الخارج، ولهذا العلاقة هو اللزوم، وهو على نوعين: عقلي وعرفي، كما سيجيء.

(٢) قوله: عقلية: أي منسوبة إلى العقل، وهي اللزوم العقلي، وهو الذي يمنع تصور الملزوم بدون التصور اللازم، وينتقل بها الذهن من الملزوم إلى اللازم، كالزوجية للأربعة، فإن العقل إذا تصور معنى الزوجية والأربعة، يجد فيهما العلاقة بسببها، ينتقل من أحدهما إلى الآخر، ويجزم اللزوم بينهما.

(٣) قوله: عرفية: أي منسوبة إلى العرف، وهي اللزوم العرفي، وهو الذي يمتنع تصور المعنى بدونه في مجرى العادة، أي شاع وذاع في العادة، والعرف تلاصق شيء بشيء بسببه، ينتقل من إحداهما إلى الآخر، كجود الحاتم مثلا، فهذا التلاصق ليس هو اللزوم العقلي، لكن لكثرة صدور الجود عن مسمى بالحاتم صار الجود في العرف والعادة من لوازم مسمى هذا الاسم، بحيث إذا قيل: فلان حاتم، ينتقل الذهن منه إلى أنه جواد. قال المصنف في الحاشية: =

قيل:[١] الالتزام مهجور في العلوم؛[٢] لأنه عقلي،[٣] ونقض[٤] بالتضمن، ....
القائل هو الإمام دون التخاطب استدلال على الهجر الاستدلال

= أختار مذهب العربية؛ لأن محاورة العرف مصدقة له، كما يلوح من تصفح تراكيب البلغاء. انتهى. توضيحه: أن المصنف لم يشترط اللزوم العقلي فقط في الالتزام، كما هو مشروط عند المنطقيين، بل قال: عقلية أو عرفية، فالعلاقة عنده هي الأعم منهما، كما هو مذهب أهل العربية، فاختار مذهبهم؛ لأن استعمال العرب مسلم مقبول، والذهول عنه خطأ.

(١) قوله: قيل: القائل هو الإمام الرازي وابن الحاجب، قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات وذهب الفاضل الشارح إلى أن الالتزام مهجور في العلوم، استدل عليه بأن الدلالة على جميع اللوازم محال؛ إذ هي غير متناهية، وعلى البين منهما باطلة؛ لأن البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر، فلا يصح أن يعول عليه، حاصله: أن المعتبر في الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى الأخص، وهو مختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأمصار والأعصار والعلوم المدوّنة، وكتبها تكون باقية ومنتقلة بعينها من شخص إلى شخص ومن مصر إلى مصر ومن عصر إلى عصر، فلو استعمل الالتزام في العلوم وفي كتبها، فيختل التفهيم والتفهم، وكتب اللغة غير باحثة عن الالتزام بخلاف المطابقة؛ لأن ذكرها من وظائف اللغة، فالوضع وإن كان مختلفا بحسب الأشخاص، لكن باستعانة اللغة يحصل التفهيم والتفهم، فلا اختلال، فسقط ما قال المحقق من أنه هذا بعينه، يقدح في المطابقة أيضا؛ لأن الوضع بالقياس إلى الأشخاص مختلف. انتهى، فتفكر تفكرا صحيحا؛ ليتجلى لك الحال.

(٢) قوله: في العلوم: لا في المحاورات العربية، كيف ومناط حسن الكلام لدى البلغاء على المعاني المجازية التي أكثرها مدلولات التزامية كما هو المشهور، بخلاف العلوم؛ فإنها إنما دونت للتعليم، فيجب الاحتراز عما يخل بالفهم، وهذا كله توضيح لما بينه المصنف في الحاشية بقوله: «إنما قيد بالعلوم» لأنها لم تجر في المحاورات. انتهى.

(٣) قوله: عقلي: ليس المراد بالعقلي ما هو بعلاقة ذاتية بين الدال والمدلول؛ لأنه مقابل الوضعي، والالتزام قسم من الوضعي، بل المراد به الدلالة على غير الموضوع له، وتقرير الدليل على الشكل الأول هكذا، الالتزام عقلي؛ لعدم كون اللفظ موضوعا بإزاء المدلول الالتزامي، وكل عقلي مهجور، فالالتزام مهجور، أما الصغرى فاستبان توضيحها آنفا، وأما الكبرى فبيانها على ما ذكر في التعليق المرضي: أن العبرة في العلوم إنما هي للوصعية؛ فإن الفرض استفادة المعاني منها بتوسط الوضع.

(٤) قوله: نقض إلخ: الناقض هو الإمام الغزالي، والنقض: إبطال الدليل بتخلف الحكم عنه أو استلزامه فسادا أخر، وهو على نحوين، أحدهما: إجمالي إذا لم يمتنع على مقدمة معينة، وثانيهما: تفصيلي إذا منع عليها، وههنا يمكن توجيه النقض بكلا النحوين، فتوجيهه إما إجماليا، فبأن يقال: دليلكم على مهجورية الالتزام، ليس بصحيح بجميع مقدماته؛ إذ لو صح، لزم أن يكون دلالة التضمن مهجورة؛ لأنها أيضا عقلية بعدم الوضع له، والانتقال من الكل =

ويلزمهما[١] المطابقة ولا عكس،[٢] وكونه[٣] ....
التضمن والالتزام — جواب سؤال

= إلى الجزء إنما هو بسبب العقل مع كونها غير مهجورة في العلوم، فيتخلف الحكم عن الدليل، فيبطل الدليل، وأما تفصيلها فبأن المستدل ماذا أراد بكونها عقلية، إن أراد بذلك كونها عقلية صرفة ولا مدخل للوضع فيها، فصغرى الشكل المذكور، وهو قوله: «الالتزام عقلي» ممنوع؛ لأن اللفظ لا يدل على أي لازم كان، بل على لازم الموضوع له، فيكون دلالة اللفظ على الخارج من مسماه بتوسط وضعه له، فيكون للوضع مدخلا فيه، فكيف يكون عقليا صرفا، وإن أراد به كونها بمشاركة من العقل، فالصغرى مسلم، وكبرى الشكل أي قوله: «كل عقلي مهجور» ممنوع؛ لأن التضمن معتبر غير مهجور عندهم، مع كونه عقليا في الجملة، كما عرفت.

(١) قوله: يلزمهما: أي التضمن والالتزام المطابقة، يعني إذا وُجدا وُجد المطابقة، فإن دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع الدلالة على الكل والملزوم. اعلم أن أهل العربية زعموا أن دلالة اللفظية الوضعية مطلقا، أي سواء كانت مطابقة أو تضمنية أو التزامية تابعة للقصد والاستعمال، فإن استعمل اللفظ في المدلول المطابقي، كانت الدلالة مطابقية، وإن استعمل في المدلول التضمني كانت الدلالة تضمنية، وإن استعمل في المدلول الالتزامي، كانت التزامية، ولا ارتياب في أن الاستعمال في المدلول التضمني والالتزامي لا يلزم الاستعمال في المدلول المطابقي، فالتضمن والالتزام عندهم لا يستلزمان المطابقة، فانسد باب لزوم المطابقة للتضمن والالتزام عند أهل العربية بلا اعتبار التقديرية، بأن يقال: إن لذلك اللفظ المستعمل في المدلول التضمني والالتزامي معنى لو استعمل اللفظ فيه، لكان دالا عليه بالمطابقة، والمنطقيون لما لم يكن الدلالة مطلقا تابعة للقصد عندهم، بل كانت المطابقة فقط دون التضمن والالتزام عندهم تابعة للقصد، فإن مدلول المطابقة عندهم هو المقصود بالذات، وهو المستعمل فيه اللفظ بخلاف المدلولي التضمن والالتزام؛ فإن التضمن عند المنطقيين عبارة عن فهم الجزء في ضمن فهم الكل، والالتزام عن فهم اللازم بتبعية فهم الملزوم، صار التضمن والالتزام مستلزمين للمطابقة عندهم على سبيل التحقيق، فاستلزامهما للمطابقة ظاهر تحقيقي، لا سترة في الاستلزام المذكور تحقيقا، ولا حاجة إلى زيادة لفظ التقدير، كما فعل العلامة التفتازاني في تهذيب المنطق، فافهم.

(٢) قوله: ولا عكس: [هذا العكس هو اللغوي.] أي لا يلزم التضمن والالتزام للمطابقة، أما الأول فلجواز أن يكون شيء له معنى مطابقي بسيط لا جزء له، كالواجب تعالى والعقول المجردة، وهذا موقوف على كونه بسيطا في الخارج والذهن، كما مر، وأما الثاني فلأنا نعقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها، وهذه الغفلة هادمة الالتزام؛ فإن اللزوم المعتبر فيه اللزوم البين بالمعنى الأخص، كما لا يخفى.

(٣) قوله: كونه: أي كون الشيء بحيث لا يصدق عليه غيره، مثلا: زيد لا يصدق عليه عمرو، الذي هو غير زيد. اعلم أن هذا دفع دخل مقدر، تقريره: أن الالتزام لازم للمطابقة، كما ذهب إليه الإمام الرازي؛ فإن كل =

ليس[١] غيره ليس مما يسبق الذهن إليه دائما، أما التضمنية والالتزامية فلا لزوم[٢] بينهما، إلى كونه
والإفراد[٣] والتركيب حقيقة صفة اللفظ؛ لأنه[٤] ....
أي يسمى اللفظ مركبا دليل وتقسيم

= شيء يلزمه سلب الغير عنه، فلا ينفك المطابقي عن الالتزامي، فلا يصح قول المصنف، ولا عكس في الالتزام، أما الدفع فسيجيء في الكتاب، وتقريره مستغنٍ عن التوضيح.

(١) قوله: ليس مما: فإنا نتصور ماهية، ونذهل عن أغيارها، فكيف نتصور أنها ليس غيرها؟ وفي الالتزام لا بد من أن ينتقل الذهن من الملزوم إلى اللازم محصله: أن المعتبر في الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى الأخص، وهو أن يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم وبين الشيء وبين كونه ليس غيره، ليس هذا اللزوم المعتبر، فارتفع الاعتراض، واستقام قول المصنف ولا عكس.

(٢) قوله: فلا لزوم: هذا بيان حال التضمنية مع الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة، حاصله: أن التضمن ليس بلازم للالتزام ولا بالعكس، أما الأول فلأن المعاني البسيطة قد تكون لها لوازم ذهنية، فهناك التزامي بدون التضمن، كدلالة العمي على البصر؛ فإن البصر خارج عنه ولازم له. اعلم أن هذا مثال في اصطلاح مخصوص، لا بحسب اللغة، وأيضا المناقشة في المثال ليس من شأن العاقل، وأما الثاني أي تحقق التضمن بدون الالتزام، فكلفظ الإنسان الموضوع بإزاء الحيوان الناطق، فإن أطلق لفظ الإنسان، لا يفهم منه إلا ذلك المجموع، وفي ضمنه التضمني، ولا يفهمه مع ذلك المجموع شيء خارج منه، فههنا لا التزام، وأما إبداع احتمال أن يكون هناك شعور للخارج اللازم، و لم يكن شعور الشعور فبعيد ساقط عن درجة الاعتبار، وبيان نسبته عدم استلزام المطابقة والتضمن للالتزام، فهو ظاهر الأمر، فإن المطابقة كما لم تستلزم الالتزام، والتضمن أيضا لم يستلزم الالتزام، فصار مجموعهما غير مستلزم للالتزام، تأمل حق التأمل.

(٣) قوله: الإفراد: قال الفاضل اللكهنوي: اعلم أولا: أن المصنف لما فرغ من بيان الدلالة، شرع فيما هو من توابعها، وثانيا: أن الإفراد أي كون الشيء مفردا والتركيب، أي كون الشيء مركبا عند الميزانيين من صفات المعاني؛ لأن نظرهم إليها، وإليه مال سيد أبو الفتح في حاشيته على الشرح الجلالي للتهذيب، فالمعنى المفرد ما لا يدل جزء لفظه على جزئه، والمعنى المركب ما يدل جزء لفظه على جزئه، وعند أهل العرب من صفات الألفاظ، وهذا مما اختاره المصنف؛ لأن نظرهم إليها، وثالثا: أن النزاع بين الفريقين لفظي، فإن اللفظ دال والمعنى مدلول، فأهل العرب اعتبروا الدال، والميزانيون لاحظوا المدلول.

(٤) قوله: لأنه: أي اللفظ، هذا دليل على ما اختاره المصنف من كون الإفراد والتركيب صفتين للفظ؛ لأنه أخذ في تعريفهما الدلالة، وهي صفة اللفظ حقيقة، فكذا ما لوحظ، واعتبر فيه الدلالة، ولله در المصنف قرّر الدليل على نهج يظهر منه تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركب.

إن[١] دل جـزؤه على جزء معناه[٢] فمركب،[٣] ويسمى قولا[٤] ومؤلفا،[٥] وإلا[٦] فمفرد،
أيضا — إن لم يدل

(١) قوله: دل جزؤه: أي جزء اللفظ على جزء المعنى دلالة مقصورة؛ لأن المفرد والمركب من أقسام الدال بالمطابقة، هذا ما أفاده بحر العلوم، وأيضا قال: وأورد عليه بأنه ليس المركب موضوعا للمعنى، فلا يدخل في الدال بالمطابقة، بل إنما يدل على المعنى التركيبي بالفعل لأجل اجتماع الألفاظ اجتماعا مخصوصا، والجواب عنه ظاهر؛ فإن المركب أيضا موضوعه بوضع نوعي في ضمن قاعدة كلية، كأوضاع الكلمات والمشتقات. انتهى. وقد مر منا تعريف الوضع وتقسيمه، فراجعه.

(٢) قوله: معناه: أي المعنى المقصود، فلا يلزم كون «عبد الله» علما مركبا، فما قيل: إن التعريف المفرد ليس جامعا لخروج «عبد الله» علما عنه مع كونه منه؛ لأنه يصدق عليه أن جزء لفظه يدل على جزء معناه؛ لأن ما يدل عليه جزؤه هو جزء معناه الإضافي، فليس بشيء؛ لأن المراد دلالة على جزء المعنى المقصود، والمقصود حين العلمية هو الشخص المعين، ولا يدل جزء هذا اللفظ على جزء هذا الشخص المعين المقصود.

(٣) قوله: فمركب: فلا بد للمركب من أربعة أمور: أن يكون للفظ جزء ولمعناه أيضا جزء، ولجزء اللفظ دلالة على جزء معناه، والدلالة مقصودة من المتكلم، فإن ارتفع أمر منها ارتفع التركيب، فإن قلت: لِمَ قدم المركب على المفرد في مقام التعريف؟ قلت: إن تعريف المركب وجودي، وتعريف المفرد عدمي، والوجودي لكونه أشرف يقدم على العدمي، فإن قلت: لِمَ عكس الأمر في بيان أقسامها؟ قلت: لأن التقسيم باعتبار الذات، وذات المفرد لكونها محتاجة إليها مقدمة على ذات المركب.

(٤) قوله: قولا: إطلاق القول على الـمركب مجازي؛ إذ القول في الحقيقة في التلفظ، والمركب إنـما هو في المعقولات والملفوظات.

(٥) قوله: مؤلفا: وهو مرادف المركب، وقد يفرق بينهما بأنه لو كان بين الأجزاء مناسبة وألفة، يسمى مؤلفا وإلا فمركبا.

(٦) قوله: إلا: أي إن لم يدل جزء اللفظ على جزء المعنى، فمفرد، سواء لم يكن للفظ جزءا، كهمزة الاستفهام، أو كان له جزءا و لم يكن للمعنى جزءا، كلفظ «الله»، أو كان لهما جزءا، ولكن لا يدل جزء اللفظ على جزء المعنى، كزيد؛ فإن الزاء مثلا لا يدل على عضو، أو كان له جزءا، ويدل جزء اللفظ على جزء المعنى، لكن لا يكون ذلك المعنى مقصودا، كعبد الله علما؛ فإن العبد مثلا يدل على العبودية، لكنها ليست جزءا من المعنى المقصود حين العلمية، وهو الشخص، أو كان لهما جزءا، ويدل جزء اللفظ على جزء المعنى المقصود، لكن لا يكون دلالته مقصودة، كالحيوان الناطق علما لشخص إنساني؛ فإن الحيوان مثلا يدل على جزء المعنى المقصود، لكن هذه الدلالة غير مقصودة، بل المقصود حين العلمية هو الشخص الإنساني، مع قطع النظر عن كونه حيوانا ناطقا.

وهو إن كان مرآة لتعرف الغير فقط فأداة.(١)

والحق(٢) أن الكلمات(٣) الوجودية منها. فإن(٤) كان مثلا معناه: كون الشيء شيئا يذكر بعد، ....
أي الأفعال الناقصة الأداة

(١) قوله: أداة: هذا في عرف المناطقة، أما النحاة ففي عرفهم يسمى حرفا، حاصله: أن المفرد إن كان دالا على معنى غير مستقل بالمفهومية، بمعنى أنه لا يعقل بدون انضمام أمر آخر، يكون هو مرآة له، فأداة، كـ«في» و«على»؛ فإنهما يدلان على نسبة الظرفية والاستعلاء، فهي واسطة معرف حال الطرفين، وهما لا يدلان إلا على النسبة المطلقتين، وتعين النسبة إنما هو بتعين الطرفين. اعلم أن من لوازم هذا المفرد الذي تسمى أداة عدم كونه محكوما عليه، ومن خواصه عدم كونه محكوما به، وفي هذا الموضع لأحسن المحققين تحقيق عجيب لا يليق بهذا المختصر، من شاء فليراجع.

(٢) قوله: والحق: كان يرد على تعريف المصنف للأداة أنه غير مانع لصدقه على الأفعال الناقصة، مع أنها ليست أداة، لا عند أهل العربية؛ لأنهم يسمونها أفعالا، ولا عند الميزانيين؛ لأنهم يسمونها كلمات، دفعه بقوله: «والحق»، وحاصل الدفع: أنها من أفراد المعرف، فلا ضير في صدق التعريف عليها، بل يجب صدقه عليها، وتسميتها كلمات؛ لمشابهتهما بها في التعريف والدلالة على الزمان.

(٣) قوله: الكلمات إلخ: أي التي تدل معانيها على الوجود والثبوت المراد بها الأفعال الناقصة، وهي «كان» الناقصة وأخواتها، وهذه الكلمات بمادتها دالة على النسبة، وبهيأتها على الزمان.

(٤) قوله: فإن: مشددة فإنها من حروف المشبه. «كان» أي لفظ «كان» معناه: كون الشيء -وهو اسم «كان»- شيئا، وهو جزؤه، مثلا: كان زيد قائما، معناه: كون زيد شيئا وهو القيام، ولم يذكر الشيء ما دام يذكر «كان»، بل يكون مذكورا بعده كما ترى، هذا دليل لكون الكلمات الوجودية أداة. قال الفاضل الشارح: توضيحه: أن «كان» الناقصة مثلا لا يدل على الكون في نفسه، بخلاف «كان» التامة، بل يدل على كون الشيء، هو اسم «كان»، شيئا هو خبر «كان»، لم يذكر الشيء الثاني بعد، أي ما دام يذكر «كان»، بل يذكره بعده، وهذا هو المعنى كون غير مستقل في نفسه، أي الوجود الرابطي، فإنك إذا قلت «في» مثلا ابتداء، وفي جواب سؤال لا يفهم منه معنى محصل، حتى ينضم إلى كلمة «في» كلمة أخرى، فيقال: في الدار مثلا، كذلك إذا قلت: كان، ابتداؤه في جواب سؤال لم يقف الذهن على معنى تام بدون الانضمام، فهما أي «في» و«كان» في سبيل واحد، لا فرق بينهما في الاستقلال وعدمه، كيف وكل منهما سواء في الدلالة على المعنى الرابطي الغير المستقل بعدم دلالتهما على الانفراد على مدلول تام، بل يدلان على نسبة هي حالة بين حاشيتها، فلا يحكم عليهما وبهما، وهما منفردان، نعم لو اقترن بهما لفظ آخر، يتم نقصانهما، يصح كونهما محكوما عليهما وبهما.

وتسميتها(١) كلمات؛ لتصرفها ودلالتها(٢) على الزمان، وإلا(٣) فإن دل بهيأة(٤) على زمان فكلمةٌ،(٥) ....
أي أفعال — المفرد — عند المناطقة

(١) قوله: تسميتها: أي تسمية هذه الكلمات كلمات دون أداة. دفع لما يتوهم من أن الأفعال الناقصة لما صارت أدوات، فلِمَ سموها كلمات، والدفع: أن تسميتها كلمات؛ لتصرف هذه الكلمات بجعلها ماضيا ومضارعا وغير ذلك من النهي والأمر واسم الفاعل والمفعول وغيرها، ولدلالة هذه الكلمات على الزمان والتصرف، واقتران الزمان إنما يكون في الكلمات، فلذا سموها بها، وأما بالنظر إلى المعاني التي هي منظور المنطقيين، فليس إلا من الأداة، فتسميتها بها عندهم ليس إلا على سبيل المجاز بمشابهتها إياها في التصرف واقتران الزمان، والنحاة منظورهم الألفاظ، وألفاظها لما كانت متصرفة، ومعانيها مقترنة بالزمان وهو من خواص الأفعال، فعددها منها.

(٢) قوله: دلالتها على الزمان: هذا القول يدل على أن الزمان مدلول لـــ«كان»، والقول السابق يعني معناه: كون الشيء شيئا، يدل على أن النسبة مدلوله، فليكن أن يشتبه على أحد أن تلك الكلمات مشتركة لفظا بين النسبة الرابطة وبين الزمان، فعند دلالتها على النسبة لا تكون دالة على الزمان، وكذا بالعكس، فلم يصح تسميتها بالروابط الزمانية؛ لأنها عند كونها دالة على الربط لا تدل على الزمان، ولكن لما فسر بأن هذه الكلمات بمادتها دالة على النسبة، وبهيأتها تدل على الزمان، فلا مساغ لهذا الاشتباه؛ لأن الوضع ههنا ليس إلا واحدا، ولا بد للاشتراك تعدد الوضع، فافهم.

(٣) قوله: وإلا: [أي وإن لم يكن مرآة.] أي وإن لم يكن المفرد آلة التعريف حال الغير، بل يكون مستقلا.

(٤) قوله: بهيأة: وهي عبارة عن الصورة العارضة للحروف من الحركات والسكنات ترتبا، ويطلق عليها لفظ الصيغة أيضا، أعني أن الهيأة دالة على الزمان أو على نسبة إلى الزمان والمادة من الشرائط، وليست بشطر المشروط، الذي لا يوجد بدون الشرط، فلا حاجة إلى أن يقال بهيأة ومادة، ومن ههنا تتفطن بدفاع ما يتوهم من أن الزمان والغد والأمس والصبوح والغبوق تدل على الزمان مع الاستقلال، فينبغي أن تكون أفعالا؛ فإن هذه الدلالة بالنظر إلى خصوصية المادة، فالمادة الخاصة ههنا شطر الدال، فالدال هو مجموع الهيأة، والمادة في الكلمة تكون المادة شرطا لا شطرا.

(٥) قوله: فكلمة: عند المنطقيين، وفعل عند النحويين. اعلم أن الكلمة مشتملة على أمرين: المادة والهيأة، ومعناها مركب من ثلاثة أمور: الحدث وهو المعنى المصدري، والنسبة إلى فاعل أو الزمان، فالمادة تدل على الأول، والهيأة على الأخيرين، وهذا مما اشتهر بينهم، ورد بأن الكلمة لما كانت مركبة من النسبة التي هي غير مستقلة وغيرها، والمركب من المستقل وغيره تكون غير مستقلة، فكيف تكون قسيما للأداة؟ وأجيب بأن الكلمة وإن لم تكن مستقلة باعتبار معناها المطابقي، لكنهما مستقلة باعتبار معناها التضمني، وهو المعنى الحدثي، ولذا جعلت قسمية =

وليس[١] كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين؛ فإن نحو «أمشي»[٢] مثلا فعل، عند العرب

وليس[٣] بكلمة؛ لاحتماله[٤] الصدق والكذب، بخلاف[٥] «يمشي»، فهو فعل وكلمة ....

فيكون كلامًا عند المنطقيين

= للأداء، والحق أن معناه أمر إجمالي يجعله العقل إلى هذه الثلاثة، كما يشهد به الوجدان السليم، فالقول بأن معناها مستقل بالنظر إلى المعنى التضمني كلام ظاهري، والتحقيق أنه مستقل بالنظر إلى المعنى المطابقي، قال العلامة الهروي: إن اعتبار النسبة الفاعلية دون النسبة الزمانية، واعتبار نفس الزمان دون الفاعل ترجيح بلا مرجح، إلا أن يقال: أرادوا بالزمان الكون فيه، لا نفسه.

(١) قوله: ليس: أي كل ما يقول به العرب فعلا، ليس هو بكلمة عند المنطقيين، بل بينهما عموم وخصوص كما سيتضح. قال الفاضل اللكهنوي: هذا دفع لما يتوهم من أن ما يقول له العرب فعلا يسميه الميزانيون كلمة، فكل فعل عند العرب يكون كلمة عند الميزانيين، فكيف يكون الأفعال الناقصة أداة عندهم؛ فإنها أفعال عند العرب. ثم اعلم أن كل اسم عند الميزانيين اسم عند العرب، وليس كل اسم عند العرب اسما عند الميزانيين؛ فإن أسماء الأفعال أسماء عند العرب، وأفعال عند أهل الميزان، وكل حرف عند العرب أداة عند أهل الميزان، ولا عكس كليا؛ فإن الكلمات الوجودية أدوات عند أهل الميزان، وليست بحروف عند العرب.

(٢) قوله: نحو أمشي: على صيغة المضارع المتكلم الواحد، ونمشي على التثنية والجمع، وتمشي على المضارع المخاطب، واحدا كان أو غيره، كذا المتكلم المخاطب من الماضي فعلت فعل عند النحاة، وليس بكلمة عند الميزانيين؛ لما سيأتي.

(٣) قوله: ليس بكلمة: أن الكلمة من أفراد المفرد والمخاطب والمتكلم من المضارع يدل جزء لفظه على جزء معناه، فإن الهمزة تدل على الفاعل المتكلم الواحد، والنون يدل على الفاعل المتكلم المتعدد، والتاء على الفاعل المخاطب، وكل ما دل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب، والكلمة ليست من أقسام المركب بل من المفرد، فالمخاطب والمتكلم ليس من الكلمة عند المنطقيين، مع أنه فعل عند العرب.

(٤) قوله: لاحتماله: أي لاحتمال «أمشي» الصدق، هو كونه صادقا بأن يمشي المتكلم في الواقع أيضا، وكذا يحتمل أن يكون «أمشي» كاذبا، بأن لا يمشي، ويقول بلسانه: أمشي، فلما كان محتملا للصدق والكذب، صار قضية. قال بحر العلوم: وإذا بطل قضية أحادية، لا بد من لفظين دالين على المسند والمسند إليه وليس الهمزة وأمثالها وأداة الماضي، هما صالحان للدلالة عليها، فحكمتها بها، وأما الضمير المستتر فلا اعتداد به؛ لأن اعتبار محض لا يصار إليه إلّا ضرورة.

(٥) قوله: بخلاف يمشي: على صيغة المضارع الغائب وكذا الماضي؛ لعدم احتمال الصدق والكذب، وهذا لعدم دلالته على الفاعل، وهذا لأن الهمزة والنون في المتكلم، والتاء في المخاطب، دالة على الفاعل؛ لامتناع تصريح =

وإلا[١] فهو اسم.[٢]

المفرد

ومن خواصه[٣] الحكم عليه، وقولهم: «من حرف[٤] جرّ» و«ضرب» فعل ماضٍ لا يرد؛ ....

= الفاعل بعدهما إلا تأكيدا؛ فإن «أنا» في «أمشي»، أو «نحن» في نمشي، و«أنت» في «تمشي»، إنما يعد في محاوراتهم من التأكيد للفاعل لا من الفاعل: لأن الفاعل هو الهمزة والنون والتاء، فلو لم يكن تلك الزائدة دالة على الفاعل، لم يمتنع تصريح الفاعل بعدهما بخلاف الغائب، فإن «يمشي» بلا ذكر الفاعل لا يفيد معنى يمشي أحد أو زيد مثلا، إنما يعد حدا، وزيد من الفاعل لا من تأكيد للفاعل في محاوراتهم هذا، وقد بقي خبايا في روايا الكلام.

(١) قوله: وإلا: أي المفرد إن لم يدل بهيأة على الزمان، ولا يكون مرآة التعريف حال الغير، ومحصله: أن المفرد يكون مستقلا غير مقترن بالزمان.

(٢) قوله: اسم: اشتقاقه إما من السمو بمعنى العلو؛ فإنه عالٍ على أخويه؛ لصيرورته محكوما عليه، أو من الوسم بمعنى العلامة؛ فإنه علامة دالة على مسماة، ثم الظاهر أن الحصر في هذه الأقسام حصر عقلي؛ لأن حاصله: أن المفرد إما يدل على معنى في نفسه، بحيث لا يكون مرآة لملاحظة الغير أو لا، الثاني: الحرف، والأول إما أن يدل بهيأة على زمان أو لا، فالأول الكلمة، والثاني الاسم، هذا الحصر دائر بين النفي والإثبات، وهذا هو الحصر العقلي.

(٣) قوله: من خواصه: أي من خواص الاسم، وهي ما يختص به، ولا يوجد في غيره دائما، اختار المصنف هذه الخاصة دون الخواص للآخر من دخول لام التعريف والإضافة؛ لأن الغرض يتعلق ههنا بكونه محكوما عليه. ثم اعلم أن المراد بالخاصة ههنا ليست خاصة حقيقية، بل هذه الخاصة إضافية بالنسبة إلى الأداة والكلمة، فالمراد من كون الحكم عليه للاسم: أن أخواه من الكلمة والأداة لا يكونان محكوما عليه، لا أن جميع ما سواه لا يكون محكوما عليه، فلا يرون خاصة الشيء هي ما يختص به، ولا يوجد في غيره، مع أن في الشرطية يوجد الحكم بين المقدم والتالي عند الميزانيين، والمقدم يكون محكوما عليه مع أنه مركب ليس باسم؛ لأن الاسم من أقسام المفرد، وكذلك في بعض الحمليات، نحو: زيد عالم، نقيضه: زيد ليس بعالم؛ فإن المحكوم عليه فيه إنما هو زيد عالم، وهو مركب ليس باسم، فكيف يكون الحكم عليه من خواص الاسم.

(٤) قوله: من حرف جر: هذا ما أورده الإمام على تلك الخاصة، وتقريره: أنكم قائلين بكون الاسم محكوما عليه دون أخويه، وتقولون: إن «من» حرف جر، و«ضرب» فعل ماضٍ، و«من» في قوله: «من حرف جر» محكوم عليه بكونه حرف جر، مع أنه ليس باسم بل هو حرف، وكذلك «ضرب» في قولكم: «ضرب فعل ماض» محكوم عليه بكونه فعل ماض، مع أنه ليس باسم بل هو فعل، فلم يبق كون الاسم محكوما عليه خاصة له؛ لوجوده في الحرف والفعل.

فإنه حكم على[1] نفس الصوت لا على معناه، والمختص به هو هذا،[2] الأول[3] يجري في المهملات أيضا،[4] ....

أي معنى المفرد — بالاسم — أي الحكم على معناه — كجسق مهمل

(١) قوله: على نفس الصوت: أي اللفظ، هذا جواب عن إيراد الإمام بأن الحكم في قولهم: «من حرف جر وضرب فعل ماض» على نفس لفظ «من» ولفظ «ضرب»؛ لأن المقصود منه أن لفظ «من» حرف جر، ولفظ «ضرب» فعل ماض، ولو قصد معناهما، ويحكم بكونه حرف جر وفعل ماض، لم يصح الكلام، كما هو الظاهر، ومن خواص الاسم هو الحكم على المعنى، لا الحكم على نفس اللفظ، فوجود الحكم على اللفظ في غير الاسم لا يضر؛ لكون الحكم على المعنى من خواص الاسم، والمضرله إنما هو وجود الحكم على المعنى في غير الاسم. اعلم أن ههنا للفاضل الشارع تفصيل عجيب لا علينا أن نذكره؛ لأن فيه الإطناب منفعة، فأقول: ما حصل التفصيل أن الإخبار عن الحرف والفعل، إما عن لفظه وهو جائز، كقولنا: «من حرف جر وضرب فعل»، أو عن معناه وهو لا يخلو إما أن يعبر عنه بغير لفظ موضوع بإزائه، أو بلفظ وضع بإزائه، ولا امتناع في الأول، كقولنا: «معنى الحرف غير مستقل ومعنى الفعل مقرون بالزمان»، والثاني إما أن يكون بلفظه مع ضميمة، وهو غير ممتنع أيضا، كقولنا: «معنى ضرب غير معنى في»؛ فإن «ضرب» لفظ الفعل، ومعه ضميمة، أي قولنا: معنى، أو المجرد لفظ بلا ضميمة، وهو غير جائز، وهذا من خواص الاسم؛ فإنه إذا عبر بلفظ مثلا زيد، ويراد به الذات المخصوصة، فهو يصلح؛ لأن يحكم عليها بالقيام وغيره، بخلاف الأداة والكلمة؛ فإنه إذا عبر بلفظ الذي وضع بإزاء المعنى، لا يصلح؛ لكونه محكوما عليه، كما يقال: «من» أو «ضرب»، ويراد به معناه، فهو ليس بقابل للحكم عليه.

(٢) قوله: هذا: أي الحكم على معناه الذي وضع اللفظ بإزائه، ومر توضيحه. قال المصنف في الحاشية: وما قيل: إن من هذه علم لما هو حرف حقيقة، وليس هذه حرف، وكذلك ضرب، فليس بشيء؛ فإنه لم يقل به أحد من علماء اللغة، وكيف يلتزم ذلك في المهملات، نحو: جسق مهمل. انتهى فيه ما فيه، فتدبر.

(٣) قوله: الأول: أي الحكم على نفس الصوت، فيه إشارة إلى جواب الإيراد بالمهملات، بأن قولهم: «جسق» مهمل يحكم فيه على «جسق» بكونه مهملا، مع أنه ليس باسم؛ لأنه غير موضوع، والاسم من أفراد الموضوع، فما بقي كونه محكوما عليه خاصة للاسم بوجوده في غيره، وحاصل الجواب: أن الحكم في «جسق» مهمل على نفس الصوت، وهو لفظ الجسق، وليس على معناه؛ لعدم كونه موضوعا للمعنى، والخاصة للاسم هو الثاني لا الأول.

(٤) قوله: أيضا: مفعول مطلق بفعله، وهو أخص بمعنى رجع، أي رجع رجوعا، أي تقسيم ثان للمفرد، كما كان الأول به. اعلم أن المشهور ههنا: أن الاسم هو المقسم؛ لأن بعض أقسام المفرد أعني الكلمة والأداة، لا يجوز أن يكون علما ومتواطيا أو مشككا، قال السيد السند: لأن الكلية والجزئية وغيرهما من صفات المعنى أولا بالذات، والكلمة والأداة لا تصلحان للحكم عليهما، فلا تتصفان بواحد من هذه الأقسام، ولكن يرد على المشهور أن =

وأيضا إن اتحد[1] معناه[2] فمع تشخصه[3] ....

= الاشتراك وكذا النقل وأيضا الحقيقة والمجاز يوجد في الكلمة والأداة، فبهذا عدل المصنف عن المشهور، وجعل المقسم ههنا هو المفرد، وقال: أيضا إلخ، ولكن يرد عليه عدم انحصار المنقسم في الأقسام؛ إذ المفرد والواحد المعنى شامل للفعل والحرف، وهما ليس بجزئية ولا كلية، فدفعه الفاضل الشارح بأن قال: تقسيم آخر لمطلق المفرد لا للمفرد المطلق. اعلم أن مطلق المفرد يعبر عنه بمطلق الشيء، وهو الذي يتحقق بتحقق فرد ما، ولا ينتفى بانتفائه، ويجري فيه أحكام العموم والخصوص جميعا، وهو موضوع القضية المهملة القدمائية، وأما المفرد المطلق، فيعبر عنه بالشيء المطلق، وهو الذي يتحقق بتحقق فرد ما، ولا ينتفي بانتفائه، بل بانتفاء جميع الأفراد، ويجري فيه أحكام العموم فقط، وهو موضوع القضية الطبعية، وفي المقام كلام بحر العلوم، وفي كلامه كلام للعبد الضعيف لا يسعهما هذا المختصر، ولكن إن وفقني الله عز اسمه أن أزين الشرح للفاضل الشارح، لأتيتهما بتوفيقه.

(١) قوله: اتحد إلخ: الاتحاد هذا بمعنى أخذ الواحد، لا الاتحاذ مع الغير، كما هو المتبادر، فيكون الحاصل: أن المفرد إن كان معناه واحدا، سواء كان الوحدة بحسب اللحاظ أو في نفس الأمر، ففي هذا التقسيم ملاحظة المفرد من أن معناه واحد، ولا ملاحظة فيه؛ لتعدد المعنى، وإن كان فيه معنى متعدد فلا يرد، أي لا ينتقض التعريف الجزئي بالعلم المشترك بأن العلم قد يكون مشتركا فلم يتحد معناه حينئذ مع أنه جزئي ولا تعريف المتواطي والمشكك باسم الجنس المشترك الموضوع للماهية من حيث هي كلي متواط أو مشكك، مع أنه لا يتحد معناه، أما عدم انتقاض تعريف الجزئي بالعلم المشترك بأن العلم المشترك، ليس له معان متعددة من حيث العلمية، بل باعتبار وضعه لكل واحد منها بأوضاع متعددة، ولا دخل له في العلمية؛ إذ لا ينظر فيها إلى المعنى الواحد، فيدخل في متحد المعنى بالنظر إلى اتحاد الموضوع له في كل وضع، ويدخل في كثير المعنى بالنظر إلى الأوضاع المتعددة.

(٢) قوله: معناه: المراد بالمعنى ههنا إن كان ما هو الموضوع له؛ لأنه المتبادر، فعلى هذا يحتاج إلى صنعة الاستخدام في قوله: «وإن كثر» بأن يرجع الضمير إلى المعنى المستعمل فيه اللفظ، سواء كان موضوعا له أم لا، حتى يشتمل المجاز المذكور في أقسامه، لكن يرد عليه أنه إذا يخرج من الجزئي المعنى الواحد المجازي المشخص مع أنه من أفراده، فينتقض تعريف الجزئي الحقيقي من حيث الانعكاس، فالمناب أن يراد بالمعنى ههنا أيضا ما استعمل فيه اللفظ، أعم من أن يكون موضوعا له أم لا، أو يراد بالمعنى الموضوع له أعم من أن يكون موضوعا له بالوضع الشخصي، أو بالوضع النوعي على المعنيين المذكورين.

(٣) قوله: تشخصه: أي تعين المعنى وضعا بالمعنى الأعم، بحيث لو تصور، يمتنع عند العقل فرضه صدقه على الكثير فيكون جزئيا. اعلم أن ههنا نظر وله جواب، أما النظر فهو أن التعريف المذكور للجزئي غير جامع؛ لخروج الأعلام التي معانيها غير مدركة بالحس، بل بوجود الكلية، كالله وجبرئيل؛ فإن معانيها في الذهن فقط، وتصوراتها =

جزئيٌّ،(١) ويدخل فيه(٢) المضمرات وأسماء الإشارات؛ ....

= غير مانعة عن فرض الاشتراط فيها؛ لأن المنع المذكور من خواص المحسوسات، فتلك الوجوه الكلية ليست مشخصة مانعة من الاشتراك بين كثيرين، أما الجواب فهو أن التشخص عبارة عن خصوصية يكون بها الشيء، بحيث لو فرض تصوره بنفسه لا يكون في النظر العقل صالحا للاشتراك بين الكثرة والانطباق عليها، ولا ريب أن الأعلام التي معانيها غير مدركة بالحس لو فرض تصور معانيها بنفسها لا بصورها الكلية، كان العقل غير مجوز بصلاحية صدقها وانطباقها على الكثرة، وإن كان تصورها بصور الكلية صالحا للاشتراك بين الكثيرين.

(١) قوله: جزئي: أي ذلك المفرد المتلبس المذكور جزئي، وقد وقع في بعض الكتب يدل الجزئي علم، كتهذيب المنطق للتفتازاني، وأما اختاره المصنف فهو أولى؛ لشموله جميع الجزئيات، سواء كانت إعلاما أو لا؛ لأن الجزئي أعم مطلقا من العلم، وما قيل: إن بعض الأعلام كالعلم الجنس، لا يكون جزئيا؛ لعدم منع الاشتراط فيه، كما لا يخفى، فكيف يكون الجزئي أعم مطلقا من العلم، فهو ليس بشيء؛ لأن العلم الجنس ليس علما في عرفنا؛ فإن معناه كلي، وأما إطلاق العلم عليه فعند أهل العرب بالنظر إلى الأحكام اللفظية، ككونه مبتدأ وذا حال وموصوفا بالمعرفة، لا بالنظر إلى وجود التشخص المذكور فيه. اعلم أن العلم عبارة عما وضع لشي معين، بحيث لا يتناول بحسب ذلك الوضع غيره، فإن كان هذا الموضوع له المعين مشخصا، لا يقبل التكثر من حيث نفس مفهومه، فهو علم شخصي، وإن كان كليا يعتبر فيه قيدا زائدا، وهو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده، فعلم جنس كأسامة؛ فإنه قد تصور الواضع مفهوم الأسد، أعني الحيوان المفترس، ثم وضع له باعتبار نفسه وحضوره في الذهن لفظ الأسامة.

(٢) قوله: فيه: أي في الجزئي المضمرات كأنا ونحن، وأسماء الإشارات كهذا. اعلم أن كون أسماء الإشارات من الجزئي فهو ظاهر؛ لانها موضوعة لما جزئي محسوس، وأما استعمالها في غير المحسوس، نحو: هذا الحيوان، فهو على سبيل المجاز، وكذا كون المتكلم والمخاطب من المضمرات جزئيات، فهو ظاهر أيضا، وكذا ضمير الغائب إذا جعل مرجعه أمر مشخصا، فهو أيضا ظاهر، وإذا جعل مرجعه أمرا كليا كما نقول: الحيوان هو محمول على كثيرين في نفس ذاته، فالمرجع ههنا وهو الجنس كلي ليس بجزئي، ومدلول الضمير الغائب هو المرجع، فكيف يدخل الضمير الغائب مطلقا في الجزئي، بل لا يدخل في الجزئي إلا ضمير المتكلم والمخاطب؟ أجاب السيد السند بأن مرجعه هو المذكور لفظا أو معنى أو حكما، وهو من حيث هو مذكور ذكرا خاصا جزئي لا يحتمل الشركة، ولا يخفى ما فيه من التكلف، ويحتمل أن يقال: إن المصنف ما أراد بدخول المضمرات في الجزئي الحقيقي جميع أصنافه وأشخاصه، وإنما مراده بالدخول فيه بالنظر إلى أكثرها، وهو ما إذا كان المرجع جزئيا، وهو داخل في الجزئي بلا مرتبة؛ لأن معناه مع قطع النظر عن ذكر السابق أيضا جزئي.

فإن الوضع فيها وإن كان عاما(١) لكن الموضوع له خاص، على ما هو التحقيق،(٢) أي المضمرات والإشارات
وبدونه(٣) متواطٍ(٤) إن تساوت أفراده في الصدق،(٥) وإلا(٦) فمشكك.(٧)
المعنى

(١) قوله: عاما: قال أحسن المحققين: إن الوضع العام معناه أن يلاحظه الوضع أمرا كليا، ويجعله مناط الملاحظة أمور متكثرة، وتعيين اللفظ بواسطة تلك الملاحظة، فإن كان عين اللفظ في هذه الصورة لكل واحد واحد من الجزئيات، فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا، كوضع اسم الإشارة؛ فإن الواضع لاحظه أمرا كليا، لا لأن يوضع ذلك اللفظ له، بل لأن يلاحظ جزئياته، ويوضع اللفظ لتلك الجزئيات، وإن كان عين اللفظ بإزاء ذلك الأمر العام الذي جعل مرآة لأفراده، فهذا وضع عام، وموضوع له كذلك، والوضع الخاص عبارة عن نفي ما ذكر في الوضع العام، بأن يلاحظ الواضع الأمر العام للوضع له أو لأفراده، فلم يبق حينئذ إلاشق أن يكون الواضع يوضع لفظا بإزاء أمر خاص شخصي أو نوعي لا يجعل مرآة للأفراد للوضع له، أو لأفراده فحينئذ لا يكون الموضوع له إلا خاصا البتة، أقول: وفيه كلام لا يسعه هذا المختصر.

(٢) قوله: التحقيق: خلافا للتفتازاني ﷺ، ذهب إلى أن أسماء الإشارات والمضمرات موضوعة للأمر الكلي، فهي كليات ليست بجزئيات، إلا أنه ترك استعمالها في المعنى الحقيقي، وإنما تستعمل في الجزئيات، فجاز أن تكون من المجازات المتروكة الحقيقية، ورد عليه بعض المحققين من أن الإطلاق المجازي لا بد فيه من ملاحظة المعنى الحقيقي والالتفات إلى المعنى الكلي في إطلاق هذه الأسماء، وأجيب بأن لحاظ المعنى الحقيقي عند الوضع يكفي لهذا الإطلاق، وأما اللحاظ عند الاستعمال أيضا فغير مسلم، وقال بحر العلوم معترضا على التفتازاني: لو كان الأمر كما زعم التفتازاني، لكان وجود المجاز شائعا بلا حقيقة، وأيضا لا يتبادر عند إطلاقها إلا الجزئيات المخصوصة، والتبادر علامة الحقيقة، والاشتراط خلاف الأصل، ولا يخفى ما في الاعتراضين، فتدبر.

(٣) قوله: بدونه: أي بدون التشخص الذي يمتنع به الاشتراك، فيسمى المفرد حينئذ كليا، والكلي باعتبار صدقه على الأفراد له نوعان: متواط ومشكك.

(٤) قوله: متواط: إنما سمي بالمتواطي؛ لأنه مشتق من التواطؤ، وهو التوافق، وأفراد هذا الكلي متوافقة في المعنى.

(٥) قوله: في الصدق إلخ: أي في صدق الكلي على ذلك الأفراد، هذا بيان الفرق بينه وبين المشكك، فالمتواطي ما يكون معناه واحدا، له أفراد كثيرة يصدق عليها على السوية، بحيث لا يكون اختلاف بالأولوية والأشدية والأولية والأزيدية مع مقابلاتها، كما كان هذا الاختلاف في المشكك.

(٦) قوله: وإلا: أي وإن لم يتساو في الصدق بل يكون مختلفا فيه، بأن يكون مثلا في بعض الأفراد أولى وأقدم، وفي الآخر لم يكن كذلك.

(٧) قوله: فمشكك: إنما سمي هذا الكلي مشككا؛ لأن الناظر إذا نظر إلى اتحاد ذلك المعنى، يزعم أنه متواط، وإذا نظر إلى اختلاف صدقه على الأفراد، يزعم أنه من المشترك، فهذا الكلي يشكك الناظر في أنه من المتواطي أو من المشترك، فلذا يسمى مشككا.

وحصروا[١] التفاوت في الأولوية والأولية والشدّة والزيادة، ولا تشكيك[٢] في الماهيات ولا في العوارض، بل في اتصاف الأفراد بها، ....
القوم في الكيف والكم العوارض

[١] قوله: وحصروا التفاوت إلخ: أي وجود التشكيك محصورة في الأقدمية هي التي عبر المصنف عنه بالأولية والأولوية والشدة والزيادة مع تمام مقابلاتها. اعلم أن حصر التفاوت في الأربعة مع مقابلاتها ليس إلا بحسب الاعتبار والاصطلاح، حيث قيل: إنه ليس المراد حصر مطلق التفاوت في الأقسام المذكورة، بل حصر التفاوت الذي هو من وجوه التشكيك، وفسروا الأقدمية بأن يكون اتصاف بعض أفراد هذا الكلي بهذا الكلي علة لاتصاف الفرد الآخر من هذا الكلي بهذا الكلي، كما في الوجود؛ فإن اتصاف الواجب تعالى بالوجود علة لاتصاف الممكن بالوجود، فالوجود كلي مشكك صدقه على الواجب عز مجده بالأقدمية، وعلى الممكن بالآخرية، وفسروا الأولولية بأن يكون اتصاف بعض الأفراد من الكلي بهذا الكلي باقتضاء من ذاته، واتصاف الفرد الآخر بهذا الكلي يكون بالغير، كالضوء للشمس والأرض؛ فإن ثبوت الضوء للشمس باقتضاء ذات الشمس، ولا كذلك في الأرض، والضوء كلي مشكك صدقه على الشمس بالأولوية، وعلى الأرض بعدم أولوية، وأما الأشدية فقد فسروها بتفسيرات مختلفة، والمحققون فهم يفسرون بكون أحد الفردين من الكلي المشكك، بحيث ينتزع منه العقل باستعانة الوهم أمثال الأضعف، يحلل العقل أحد الفردين إلى أمثال الأضعف، كالبياض؛ فإن وجوده في الثلج أشد من وجوده في العاج، بحيث ينتزع العقل من الثلج بياضات كثيرة مثل العاج، حتى أن الأوهام العامية تذهب إلى أن القوي من الفردين متألف القوام من أمثال ضعيف، وأما الأذهان الخاصة فإنما تعلم أن كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف بسيطة لا تركيب في شيء منهما، وفسروا الزيادة أيضا بهذا التفسير، أي كون أحد الفردين بحيث ينتزع العقل من الأزيد باستعانة الوهم أمثال الأنقص ويحلله إليها، إلا أن الفرق بين الأشد والأزيد أن الأمثال المنتزعة من الأشد ليست أجزاء متبائنة في الوجود، لا متباينة في الوضع، أي الإشارة الحسية؛ فإن الشدة والضعف من عوارض الكيف، بخلاف الأمثال المنتزعة من الأزيد والأنقص؛ فإنها متباينة، أما بحسب الوجود الوضع أي الإشارة الحسية معا، كما إذا وقع خط فوق خط آخر، كالخطوط المستقيمة الغير المتداخلة أو متباينة بحسب أحدهما، فالتباين بحسب الوضع دون الوجود، كما إذا توهم نقطة بين خط؛ فإن أجزاءه متباينة في الوضع فقط، والتباين بحسب الوجود دون الوضع، كما إذا وصل رأس خط برأس خط آخر؛ إذ الزيادة والنقصان من عوارض الكم.

[٢] قوله: ولا تشكيك: اعلم شأنه اختلف في التشكيك: هل هو في الماهية أم لا؟ فالإشراقية يجوزونه في الماهية والذاتيات، والمشاؤون يحيلونه، قال بحر العلوم: وتحرير محل النزاع على ما يفهم من كلام العلامة الشيرازي: أن الاختلاف بين الأشياء يتصور على أنحاء: اختلاف بالماهية كما بين الإنسان والفرس، واختلاف بالعوارض كما =

فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد،[1] بل في أسود، ....

لأنه ماهية　　لأنه عرض

= بين الزنجي والرومي، واختلاف الماهية بالكمال والنقصان، فبعد الاتفاق على الأولين اختلفوا في الثالث، فالإشراقية أثبتوه، والمشاؤون نفوه، والاختلاف بالكمال والنقصان كونها في نحو من الوجود زائد بنفسها على نفسها نحو آخر من الوجود من دون واسطة في العروض، هذا في النحوين الأخيرين، أما النحو الثاني فلا يتصور في الذاتي، وهو الأشبه؛ لأن الذاتي لا يكون مقتضى الذات، وأما الأول فالأشبه جوازه في الذاتي المهية؛ لأن العلة والمعلول قد يكونان مع نوع واحد، فلا بد من أن يكون العلة بماهيتها مقدمة على ماهية المعلول على ما يناوي عليه الجعل البسيط، وإذ ماهيتها واحدة، فلا بد أن يكون هي في نحو من الوجود مقدمة على نفسها في نحو آخر منه، ومصداق حمل النوع عليهما ذاتاهما مع كون أحدهما مقدما على الآخر، فصدق النوع على بعض أفراده - هو العلة- مقدم على بعض آخر، وهو المعلول، أما جواز النحوين الأخيرين أي الزيادة والشدة، فلأنهم قالوا: إن المقدار يزيد على مقدار، كالخط بنفسه يزيد على آخر، وكذا السواد الشديد يزيد بنفسه على السواد الضعيف من غير واسطة، ويرد عليه أن الإشراقية جوزوا التشكيك في الماهيات بجميع أنحائه، وما ذكر قبل يدل على ثبوته في الماهيات بأنحاء ثلاثة، أي الأولوية والأزيدية والأشدية فقط، أجاب البحر بأن ظني أن الإشراقية لم يفسروا الأولوية بما ذكر من أن يكون اتصاف بعض الأفراد من الكلي بهذا الكلي باقتضاء من ذاته؛ لأنهم قالوا: وجود العلة أولى من وجود المعلول مع عدم كونه مقتضي الذات، وهذا النحو من الأولوية يجوز في الماهية، أقول: يمكن أن يراد بالاقتضاء الذي هو في تفسير الأولوية مطلق اللزوم، أي امتناع الانفكاك بالنظر إلى ذاته، سواء كان باقتضاء من تلقاء الذات وعليتها له، كما في العوارض المعلولة، أو كان الذات مصداقا له بنفس الذات، كما في الذاتيات بالنسبة إلى ذي الذاتي، فيجوز التشكيك بالأولوية في الماهيات على التفسير الأول أيضا، كما لا يخفى.

(١) قوله: في السواد: كون الجسم متصفا بهذا العارض، فاختلاف السواد بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في السواد؛ لأن هذا الاختلاف بالفصول المتنوعة فصار المختلفين نوعا، والكلي المشكك يكون متحد النوع، فعلم أن المشكك ههنا هو المفهوم المشتق من العارض بالنسبة إلى معروضات مبدؤه كالأسود بالنسبة إلى الأجسام التي تقوم لما السوادات؛ لأن مناط صدق الأسود عليها ليس إلا قيام مبدأ الاشتقاق فيها، فالاختلاف في مبدأ الاشتقاق يكون موجبا لاختلاف صدق المشتق على ما قام به مبدأ الاشتقاق وهو الجسم، بخلاف صدق الذاتي على الذات؛ إذ لا يتصور الاختلاف في صدقه؛ لأن مناط الصدق فيه هو الاتحاد الذاتي، هذا هو رأي المشائين. اعلم أن أقوى حجج أتباع المشائين على نفي النحوين الأولين من أنحاء التشكيك ما قاله المحقق الدواني، وحاصله: أن نسبة الماهية إلى الأفراد على السوية، كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمر وبكر، فإن كلها سواء بالنسبة إلى الإنسانية لا تفاوت فيها بالنحوين المذكورين، وإلا يلزم المجعولية الذاتية؛ لأن في الأقدمية صدق الماهية =

ومعنى كون أحد الفردين أشد[1] من الآخر أنه بحيث ينتزع عنه العقل بمعونة[2] الوهم أمثال الأضعف، ويحلّله إليها حتى أن الأوهام[3] العامة تذهب إلى أنه متألف[4] منها،

أي الأشد — العقل — أي إلى الأمثال — الأشد — الأمثال

= إذا كان على بعض الأفراد علة لصدق الماهية على بعض آخر، فبثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع أنها ذاتية له، وكذلك إذا كان اتصاف بعض الأفراد بالماهية باقتضائه من ذاته، يكون الذات علة له مع أنها ذاتية له، وهذا هو المجعولية الذاتية التي عبارة عن جعل الجاعل الذاتي للذات وتثبيته له، وهو باطل، وفيه مع ما سيجيء في التصديقات في استحالة المجعولية الذاتية ما قال الفاضل الشارح من أن امتناع التعليل بالقياس إلى ما هو ذاتي له بأمر خارج عنه، وحاصله: أن المراد مما قالوا: إن الذاتي لا يعلل نفي التعليل بأمر خارج عن الذات، يعني أن الأمر الخارج عن الذات لا يكون علة الذاتي، وأوثق دلائل أتباع المشائين على نفي النحوين الأخيرين من أنحاء التشكيك ما قالوا: إنه لو كان المهية زائدة أو ناقصة أو شديدة أو ضعيفة، فإما أن يشتمل الشديد والزائد على أمر ليس في الضعيف والناقص، أو لم يشتمل، وعلى الثاني لم يكن فرق بينهما ومقابليهما، وعلى الأول فذلك الأمر إما فصل، فاختلف الشديد والضعيف نوعا، فلا يكون المهية شديدة أو ضعيفة، وكذا حال الزائد والناقص، أو عارض فيكون التشكيك في العارض لا فيها، قال بحر العلوم: وفيه نظر، أما أولا فإن اختلاف الشديد والضعيف بالمهية لا ينفي التشكيك في المهية الجنسية، يجوز أن يكون الفصول واسطة في الثبوت، وأما ثانيا فلأن عدم اشتمال الشديد والزائد على أمر ليس في الناقص والضعيف لا يوجب عدم الفرق بينهما؛ لجواز أن يكون الفرق بنحو من الوجود، فيكون المهية بنفسها في نحو من الوجود زائدة أو شديدة، وفي نحو آخر ناقصة أو ضعيفة. انتهى. أقول: في المقام كلام طويل لا يليق بهذا المختصر.

(١) قوله: أشد: وهكذا المعنى كون أحد الفردين أزيد من الآخر، إلا أن أمثال الأضعف في الأشد لا تكون متباينة في الوضع، وفي الأزيد متباينة فيه؛ لكونها أجزاء مقدارية.

(٢) قوله: بمعونة: والوهم إنما احتاج إلى معونة؛ لأن المنتزعات جزئيات، لا بد في انتزاعها من دخل الوهم.

(٣) قوله: الأوهام العامة: التي تفرق بين التحليل والتركيب، بأن المحال لا يتركب من أمور محلله إليها، ولا وجود لها بالفعل منتزع، والمركب يتركب من أجزاء لها وجود بالفعل في المؤلف، فيه إشارة إلى أن مراتب الكيفيات بسائط لا تركيب فيها، وكذا مراتب المقادير بسائط إذا كانت متصلات، فلا تركيب فيها من الأجزاء المقدارية.

(٤) قوله: متألف منها: أي من أمثال الأضعف، هذا هو الذي غر المعتزلة، فقالوا بجواز اجتماع المثلين، وحاصله: أن الجسم الأبيض كالثوب مثلا، يلقى في الصبغ فيغلبه كدرة، ثم يغمس في الصبغ فيغلبه كهبة ثم سواد ثم حلوك، وليس ذلك إلا لتضاعف أفراد السواد المطلق، فاجتمع المثلان بل الأمثال؛ فإن الكهبة كدرتان اجتمعتا، والسواد كهبتان، والحلوك سوادان، ولا تمايز بينهما، وهو باطل؛ لأن هذا اقتناص الحقائق العلمية الثابتة في نفس الأمر من =

فافهم،(١) وإن كثر(٢) معناه فإن وضع(٣) لكل(٤) ابتداءً(٥) فمشترك.(٦)

أي المفرد | المفرد | أي لكل واحد من هذه المعاني | لاشتراكه بين المعاني

= اللغة وهو فاسدة، فالقول بأن الكهبة كدرتان اجتمعا، ممنوعٌ عند الحكماء وإن كان تاما عند أهل اللغة، وذلك لأن الكهبة عندهم كدرة واحدة شديدة خلقها الله تعالى ابتداء في الجسم بعد غمسه في الصبغ عند زوال الكدرة الأولى، وهكذا حال السواد والحلوكة، ويؤيده ما تحقق عندهم من أن مراتب الكيف عندهم أنواع حقيقية مختلفة بالماهية، وليس اختلافها بالفصول المقومة.

(١) قوله: فافهم: يمكن أن يكون إشارة إلى دقة المقام، وأيضا يحتمل الإشارة إلى الأبحاث التي ذكرها في أثناء تقرير المرام.

(٢) قوله: كثر: أي المفرد يكون له معنى كثير، والمراد بالمعنى الذي يرجع إليه ضمير «كثر» المعنى المستعمل فيه اللفظ، سواء كان اللفظ موضوعا له أو لا، فلا يرد أن الحقيقة والمجاز بعد من أقسام متكثر المعنى، مع أن المعنى الموضوع فيها ليس كثيرا؛ لعدم الوضع في المجاز؛ فإن المجاز وإن لم يكن له الوضع، لكن المعنى المجازي مستعمل فيه اللفظ، ففي الحقيقة والمجاز المعنى المستعمل متكثر الوضع، وإن لم يوجد إلا في الحقيقة. اعلم أن هذا التقيسم باللحاظ إلى كثرة المعنى، كما كان التقسيم الأول باللحاظ إلى وحدة المعنى، فتدبر.

(٣) قوله: وضع: أي وضع ذلك المفرد لكل من المعاني الكثيرة بأوضاع متعددة، فلا يرد بأن «أنا» و«هذا» أيضا معناهما كثير، كما مر، فيلزم أن يكونا من المشترك، مع أنهما داخلان في الجزئي، وأما عدم الورود فلأن «أنا» و«هذا» وإن كانا موضوعين لمعان كثيرة، لكن الوضع فيهما واحد ليس بمتعدد، وفي الاشتراك لا بد من التعدد.

(٤) قوله: لكل: أي لكل واحد واحد من هذه المعاني التي استعمل اللفظ فيها، فبهذا القيد خرج الحقيقة والمجاز؛ لأن المعنى المجازي لا وضع له، لا الشخصي ولا النوعي الذي هو المعتبر في الحقيقة، كما مر سابقا.

(٥) قوله: ابتداءً: أي بلا تخلل النقل، بأن يكون موضوعا لمعنى ثم نقل عنه ووضع للآخر، وصار النقل متخللا بين الوضعين، فهذا اللفظ وإن كثر معناه، لكنه ليس بمشترك لتخلل النقل. اعلم أن الوضع للمعنى الثاني أي تعين أمر بإزاء أمر موجود في المشترك والنقل والمرتجل، لكن في المشترك لا نظر إلى الوضع الأول عند الوضع الثاني، بل الواضع وضع عين اللفظ بإزاء المعنى الثاني بغير نظر وبلحظ إلى الأول، فالأولى عندي أن يفسر الابتداء بعدم النظر إلى الأول، لا بعدم بتخلل النقل بعد النظر، وفي النقل يكون النظر إلى الأول عند الثاني، فالواضع إن اعتبر المناسبة بين المعنيين فهو نقل، وإلا فهو مرتجل، فقد ظهر منه أن المرتجل قسم برأسه، لا من المشترك ولا من المنقول، كما قيل، فاحفظه، فإنه ينفعك.

(٦) قوله: فمشترك: هذا الاشتراك بالنسبة إلى المعاني؛ فإن الاشتراك في الأفراد يكون في الاشتراك المعنوي، والمقصود ههنا هو الاشتراك اللفظي، وهذا الأول دون الثاني، فافهم.

والحق[١] أنه واقع حتى بين الضدين،[٢] لكن لا عموم[٣] فيه حقيقة،[٤] ....
المشترك كالقرء للطهر والحيض المشترك

(١) قوله: والحق: عند جماهير، قال المصنف في الحاشية المنقولة عنه: اختلف أولا في إمكان المشترك، ثم في وقوعه، ثم في كونه بين الضدين، والحق وقوعه كالقرء للحيض والطهر، ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعي ﵀، أم لا كما ذهب إليه أبو حنيفة ﵀، ثم بعد كونه عاما فذلك بطريق الحقيقة، كما ذهب إليه طائفة، أو بطريق المجاز عاما كما هو رأي آخر، وإلى هذا أشار بقوله، لكن لا عموم فيه. انتهى. ولا علينا أن نذكر بعض الوجوه لمنكري الاشتراك، بل في الذكر منفعة للطالب، فأقول: إن من المنكرين من ذهب إلى أن الاشتراك ليس بممكن، فقال: لأنه لو أمكن، لزم عند إطلاق اللفظ المشترك التفات الذهن إلى الشيئين في آن واحد، وهو ظاهر البطلان، بيان الملازمة: أن المشترك إذا أطلق، فإما أن يلاحظ بعض المعاني دون بعض، فيلزم الترجيح بلا مرجح، أو لا يلاحظ أصلا، فذلك أيضا باطل؛ فإن الوضع لاستعمال ولا بد له من اللحاظ بالضرورة، فيتعين ملاحظة جميع المعاني، فإما أن يكون بالإجمال، فذلك أيضا باطل؛ فإن ملاحظة المعاني بالأوضاع المتعددة المفصلة لا بد أن يكون على التفصيل، ودفعه بوجوه، الأول: أنا لا نسلم أن يقال: تفاوت الذهن إلى الشيئين في آن واحد باطل؛ لأنه لم يقم على استحالة التفات النفس إلى الشيئين برهان، وإن اشتهيت الاطلاع على حقيقة الأمر فارجع إلى غلام يحيى وحواشيه، والثاني: أن بعض المعاني يكون أشد مناسبة بالذهن، فيكون هو الملحوظ دون غيره، والثالث: أن الأوضاع المتعددة قد تكون ملحوظة مجملا، ومن ذهب إلى أن الاشتراك ليس بواقع؛ لأن وقوعه يوجب الإبهام، والإبهام مخل بالمقصود، والمبين يطول بلا فائدة، فإن البياض يكفي للمقصود، ودفعه أن المبهم قد يكون مؤدّيا للمقصود كما في التورية، كقول الصديق ﷺ لرسول الله ﷺ: رجل يهديني السبيل، والمبين قد يكون أبلغ من البيان.

(٢) قوله: الضدين: لأن التضاد إنما هو بين المعنيين في أنفسهما، بحيث لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد، لا بين وضعهما، ولا يجب على الواضع رعاية المعاني في أنفسها، حتى لا يجمع بين الضدين في لفظ واحد، إنما مطمح نظره هو الوضع على أن لا تضاد في الذهن ولا في لحاظه، فسقط ما قالوا: أن لا اشتراك بين الضدين؛ لأن التضاد تنافر والاشتراك توحد فيلزم اجتماع الضدين، هما التنافر والتوحد، وأما وجه السقط فلأن التوحد في اللفظ والتنافر في المعاني، فلا اجتماع الضدين لاختلاف الجهة، فافهم.

(٣) قوله: لا عموم: المراد من العموم ههنا أن يراد بلفظ المشترك أكثر من معنى واحد، كلفظ القرء للحيض والطهر، فلا يجوز في إطلاق واحد أن يراد به الطهر والحيض كليهما.

(٤) قوله: حقيقة: أي سلب العموم في المشترك بطريق الحقيقة، لا بطريق عموم المجاز؛ لأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره، فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادة خاصة، وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب =

والـمرتجل(١) قيل: من(٢) المشترك، وقيل: من(٣) الـمنقول، وإلا(٤) فإن(٥) اشتهر في الثاني
أي داخل في المشترك ذلك المفرد
فمنقول(٦) ....

= إرادة خاصة، فيلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد، فلا يكون ذلك إلا بأن يراد أحد المعنيين على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسب، فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز، وهو باطل، هذا ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله، وأما الشافعي فأجاز العموم في المشترك حقيقة، هذا، والتفصيل في اصول الفقه.

(١) قوله: والمرتجل: هذا دفع لما يرد على المصنف بأن المرتجل من أقسام كثير المعنى، فلِمَ لَمْ يجعله قسما على حدة من أقسامه، وحاصل الدفع: أنه من المشترك عند البعض، ومن المنقول عند البعض، فلا حاجة إلى اعتباره قسما على حدة، والمرتجل لفظ وضع أولا لمعنى، ثم وضع لآخر نظرا إلى الأول بغير مناسبة بين الأول والثاني كجعفر؛ فإنه في الأصل معناه النهر الصغير، ثم نقل عنه وجعل علما لشخص آخر بلا مناسبة بين الأول والثاني، وإنما سمي مرتجلا؛ لأنه يقال: ارتجل الخطبة أي اخترعها من غير فكر، ولما كان الوضع للمعنى الثاني من غير مناسبة، فكأنه مخترع من غير فكر.

(٢) قوله: من المشترك: لأنه قسم من الحقيقة؛ لأن الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له لغير العلاقة دليل لوضع جديد، فاللفظ صارت له معان كثيرة بأوضاع متعددة بغير تخلل النقل؛ لمناسبة.

(٣) قوله: من المنقول: لأنه يتخلل النقل بين المعنيين وكذلك في المشترك، فكان من المنقول ولو بغير مناسبة، قال الفاضل المبين: والحق أن هذا النـــزاع لفظي؛ لأن من شرط في المشترك عدم تخلل النقل، فلا شك في خروج المرتجل عنه بوجود النقل فيه، ومن لم يشترط فهو عنده داخل فيه. انتهى. ولا يخفى ما فيه، والحق عندي ما ذكرنا قبلُ من أن المرتجل قسم برأسه، ويؤيده قول المصنف في المسلم حيث قال: اللفظ المفرد إن تعدد معناه، فإن وضع لكل ابتداء فهو مشترك، وإلا فإن ترك استعماله في الأول ونقل إلى الثاني بمناسبة فمنقول، أولا بمناسبة فمرتجل، وإلا فحقيقة ومجاز، فتدبر.

(٤) قوله: وإلا: [أي وإن لم يوضع ابتداء لكل.]

(٥) قوله: فإن اشتهر: أي المفرد في المعنى الثاني، بحيث لو استعمل اللفظ ههنا في المعنى الأول، لاحتاج إلى قرينة.

(٦) قوله: فمنقول: أي فهذا اللفظ الموضوع للكثير الذي تخلل النقل بين معانيه المشهورة في الثاني يسمى منقولا؛ لتخلل النقل فيه. اعلم أن اللفظ المنقول حقيقة في المعنى الأول ومجاز في المعنى الثاني، من جهة الوضع الأول أي اللغة، ومجاز في الأول وحقيقة في الثاني، من جهة الوضع الثاني أي النقل، كالصلاة حقيقة في الدعاء ومجاز في الأركان المخصوصة في الوضع الأول، ومجاز في الدعاء وحقيقة في الأركان المخصوصة في الوضع الثاني.

شرعي[1] أو عرفي،[2] خاص[3] أو عام. قال سيبويه: الأعلام كلها منقولات،[4] خلافا[5] للجمهور، وإلا[6] فحقيقة[7] ومجاز،[8] ....
إذا إن كان الناقل عرفا عاما

(١) قوله: شرعي: [إن كان ناقله شارعا] هذا المنقول شرعي، فكان ناقله شارع كالصلاة؛ فإنه في الأصل موضوع للدعاء، ثم نقل الشارع إلى أركان مخصوصة بحيث ترك استعماله، ولا يتبادر عند الإطلاق إلا الثاني، ويحتاج في فهم الأول إلى القرينة.

(٢) قوله: عرفي: عامّ إن كان النقل من أهل العرف العام، كالدابة وضعت في الأصل لكل ما يدب على الأرض، ثم نقلت منهم إلى ذوات القوائم الأربع من الفرس والبغال والحمر، واشتهرت في هذا المعنى.

(٣) قوله: خاص: [إن كان الناقل عرفا خاصا] إن كان ناقله معينا من أهل العرف الخاص، كالنحوي والصرفي والكلامي، كاللفظ نقل في النحو من «أكرمي» إلى ما يتلفظ به الإنسان، واشتهر فيه، اعلم أن النقل الشرعي داخل في عرف الخاص، فذكره منفردا، وأيضا تقديمه فهو لشرفه وغاية رفعته، كما لا يخفى على أحد من ذوي العقول.

(٤) قوله: منقولات: أي وضعت في الأصل لمعان، ثم نقلت وجعلت أعلاما.

(٥) قوله: خلافا: فإن الجمهور ذهبوا إلى أن بعض الأعلام منقولات وبعضها مرتجلة، ألا ترى قال الفاضل البهوپالي نقلا عن أستاذ الأستاذ: إن السيبويه ما ادعى النقل في مطلق الأعلام، بل المراد أن الأعلام التي صدرت عن عرب العرباء، لا تخلو عن رعاية المناسبة بحكم الاستقراء، فظهر أن مذهبه يرجع إلى مذهب الجمهور من أن الأعلام بعضها منقولات وبعضها مرتجلة، ويمكن أن يكون المرتجل من المنقول عنده فارتفع الخلاف، وصار النزاع لفظيا، أول أن هذا الكلام لا يخفي عن دقة، ولكن يبعد أن يكون النـــزاع بعده حقيقيا؛ لاحتمال أن لا يكون بعض الأعلام موضوعة ابتداء، لا هو منقول ولا مرتجل، قال بحر العلوم: ويمكن أن يكون البعض موضوعة ابتداء، بأن يكون لفظ مهمل فجعل الوضع علمَ شخص.

(٦) قوله: إلا: إن لم يوضع لكل ابتداء ولم يشتهر في الثاني، بل يستعمل في الكل، فيسمى المفرد.

(٧) قوله: حقيقة: إذا استعمل المفرد في المعنى الأول الموضوع له، قال الفاضل اللكهنوي: وهي ما قيل بمعنى الفاعل من «حق» إذا ثبت، أي الثابت.

(٨) قوله: مجاز: إذا استعمل في المعنى الثاني الذي هو غير الموضوع له، المجاز مصدر ميمي بمعنى الفاعل من «جاز المكان» إذا تعداه، سمي به؛ لتعدية عن المعنى الأول، قال المصنف في الحاشية المنقولة عنه: ظاهره يقتضي أن يكون اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجازا، لكن المشهور أن اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا. انتهى. أقول: وجه الظهور أن المصنف لم يقيد تعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال، فلو كانا بعد الاستعمال يقيد تعريفهما. =

ولا بد من[1] علاقة، إن كانت تشبيها[2] فاستعارة،[3] وإلا[4] فمجاز مرسل،[5] وحصروه في
بين المعنيين العلاقة
أربعة[6] وعشرين نوعا، ....
بالحصر الاستقرائي

= واعلم أن في قوله: «وظاهره» يقتضي إشارة إلى أن كلمة «إلا» في قوله: «وإلا فحقيقة ومجاز» نفي في قوله: «وإن اشتهر»، والاشتهار كان عبارة عن كثرة الاستعمال، فنفي الاشتهار نفي كثرة الاستعمال، ونفي كثرة الاستعمال يستدعي ثبوت أصل الاستعمال، كما هو المتعارف، فما قال الفاضل الشارح بعد النقل للحاشية المذكورة. أقول: إن من قيَّد الاستعمال في تعريفهما لا وجه له، إلا أن يقال: إن إتيان لفظ الاستعمال للتوضيح، وما قال أحسن المحققين من أنه لعل اصطلاح أهل الميزان مخالف لاصطلاح أهل العرب، أعني علماء البيان والأصول، فهم اعتبروا الاستعمال في الحقيقة والمجاز، وأهل الميزان لم يعتبروه، ليس كما ينبغي؛ لأن المذهب لا ثبوت له بالاحتمال، فافهم.

(١) قوله: من علاقة: أي في المجاز لا بد من علاقة بين المعنى الأول الموضوع له والثاني المجازي؛ لينتقل الذهن من الأول إلى الثاني، والعلاقة بالفتح لعلاقة الحب وعلاقة الخصومة، والمراد بها ههنا أمر يستصحب به أحد المعنيين الآخر، وإن لم يكن العلاقة في المجاز، فكان هذا الاستعمال وجد من وضع جديد؛ لما سلف من الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا علاقة وضع جديد، فحينئذ يلزم أن يكون المعنى المجازي موضوعا له، فلم يبق مجازية، بل صار معنى حقيقيا.

(٢) قوله: تشبيها: [هو الاشتراك في أمر خاص] أي علاقة مشتركة بين المعنى الحقيقي والمجازي، في أمر خاص وصنف خاص.

(٣) قوله: فاستعارة: أي فيسمى هذا القسم من المجاز استعارة، كإطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع؛ لمشاركتهما في وصف وهو الشجاعة، فاستعير اسم الأسد للرجل الشجاع بسبب هذه العلاقة، وهي على أربعة أنحاء: الكناية، وهي إضمار التشبيه في النفس، وترك جميع أركانه سوى المشبه، والتخييل، وهو إثبات لازم المشبه به المتروك للمشبه المذكور، والتصريح، وهو ذكر المشبه به وإرادة المشبه بالقرينة اللفظية، والترشيح، وهو أن يذكر الملائم للمستعار منه ويثبت للمستعار له، والتفصيل في كتب البلاغة.

(٤) قوله: وإلا: [وإن لم يكن العلاقة تشبيها] إن لم يكن تلك العلاقة علاقة التشبيه بل غيرها، كعلاقة السببية واللزوم وغيرهما.

(٥) قوله: فمجاز مرسل: أي يسمى هذا المجاز الذي ليس فيه علاقة التشبيه مجازا مرسلا، كاليد للقدرة والنعمة؛ لأن اليد موضوعة للجارحة المخصوصة، ومن شأن النعمة الصدور من اليد، فإطلاق اليد على النعمة يكون مجازا مرسلا.

(٦) قوله: أربعة وعشرين إلخ: قال الفاضل المبين: الأول: إطلاق السبب على المسبب، كإطلاق الغيث على النبات، والثاني: إطلاق المسبب على السبب، كإطلاق الخمر على العنب، والثالث: إطلاق اسم الكل على الجزء، =

ولا يشترط سماع[1] الجزئيات، نعم يجب سماع أنواعها.[2] وعلامة[3] ....
في استعمال المجاز

= كالأصابع على الأنامل، والرابع: عكسه، كإطلاق الرقبة على الذات، والخامس: إطلاق الملزوم على اللازم، كالنطق للدلالة، والسادس: عكسه، كشد الإزار للاعتزال من النساء، والسابع: إطلاق المقيد على المطلق، كالمشفر الذي هي شفة الإبل للشفة المطلق، والثامن: عكسه، كاليوم ليوم القيامة، والتاسع: إطلاق الخاص على العام، والعاشر: عكسه، ومثالهما ظاهر، والحادي عشر: حذف المضاف، نحو: واسأل القرية أي أهلها، والثاني عشر: حذف المضاف إليه، والثالث عشر: المجاورة، كالميزاب للماء، والرابع عشر: تسمية الشيء باعتبار ما يؤول إليه، كإطلاق الفاضل على الطالب، والخامس عشر: تسمية الشيء باعتبار ما كان، كإطلاق الشيخ على البالغ، والسادس عشر: إطلاق المظروف على الظرف، كالكوز للماء، والسابع عشر: عكسه، نحو: ففي رحمة الله أي الجنة؛ فإنها محل الرحمة، والثامن عشر: إطلاق اسم آلة الشيء عليه، كاللسان للذكر، والتاسع عشر: إطلاق أحد البدلين على الآخر، كالدم للدية، والعشرون: إطلاق الشيء المعروف على واحد منكر، والحادي وعشرون: إطلاق أحد الضدين على الآخر، كالبصير للأعمى، والثاني وعشرون: الزيادة، نحو: ليس كمثله شيء، والثالث وعشرون: الحذف، والرابع وعشرون: النكرة في الإثبات للعموم، نحو: علمت نفسها أي كل نفس الشيء، بحذف البعض، وفيه كلام وليس هذا الحصر إستقرائيا.

(١) قوله: سماع الجزئيات: أي جزئيات المجاز بأن لا يراد من الغيث النبات، إلا إذا سمع من العرب، بل يكفي للاستعمال اعتبار أخذ لسبب من المسبب وبالعكس أو نحوه، خلافا لشرذمة قليلة، ولا اعتداد لهم.

(٢) قوله: أنواعها: أي أنواع جزئيات المجاز، يعني لا بد في المجاز من سماع نوع علاقة يعتبرونها في كلامهم، كعلاقة السببية والمسببية واللازمية والملزومية، فلما وجدت هذه العلاقة الكلية المستنبطة من كلامهم، ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي، استعمل في المجازي، فإن قلت: إنه لو لم يجب سماع الجزئيات من أهل اللغة في استعمال المجاز، بل يستقل العلاقة في استعماله، يصح إطلاق النخلة على الإنسان، كما يطلق على غير الإنسان بعلاقة المشاركة في الطول، وكذا صح إطلاق الأب على الابن، وإطلاق الابن على الأب؛ لأن العلاقة الكافية أي السببية والمسببية موجوان في الأب والابن؛ فإن الأب سبب الابن، فيجوز الإطلاق من كلا الجانبين؛ لوجود المجوز، قلت: إن وجود العلاقة وإن يقتضي صحة الإطلاق، لكن أهل اللغة منعوا إطلاق النخلة على غير الإنسان، وإطلاق الأب على الابن وبالعكس؛ لبعده عن الطبع جدا، فعدم الصحة لمانع لا ينافي استقلال العلاقة، فافهم واستقم، وله جواب آخر، إنا تركناه للركاكة، إن اشتهيت فارجع إلى أفضل الشروح وحواشيه.

(٣) قوله: علامة: أي علامة معرفته أن هذا اللفظ في هذا المعنى مستعمل على الحقيقة لا على المجاز.

الحقيقة التبادر[١] والعراء عن القرينة، وعلامة المجاز الإطلاق[٢] على المستحيل واستعمال
أي إطلاق اللفظ الخلو
اللفظ في بعض المسمى،[٣] كالدابة على الحمار، والنقل والمجاز أولى من[٤] الاشتراط،
والمجاز[٥] أولى من النقل، ....

---

(١) قوله: التبادر: أي سرعة انتقال الذهن عند إطلاق اللفظ منه إلى المعنى، والعراء هو الخلو عن القرينة، بحيث يفهم هذا المعنى بدون القرينة. اعلم أن الواو في قوله: «والعراء» يحتمل أن يكون بمعنى مع، فيكون علامة واحدة، يعني أن التبادر مع العراء علامة واحدة، ويحتمل أن يكون للعطف، ولكن لا تفسيريا، فيكون حينئذ علامتان للحقيقة، احداهما: التبادر أعني سرعة الانتقال من حاق اللفظ، وثانيهما: استعمال اللفظ في هذا المعنى بدون القرينة، وبين العلامتين تفاوت بين؛ لأن العلامة الأولى باعتبار نفس اللفظ، والثانية بحسب الغير، فافهم.

(٢) قوله: الإطلاق إلخ: أي إطلاق اللفظ على ما يستحيل إطلاقه عليه، إذا علمنا للفظ الأسد معناه الحقيقي هو الحيوان المفترس. فكذا يطلق على الآخر، أي الرجل الشجاع، فيعلم أن هذا المعنى المستعمل فيه معنى مجازي، كذا قال أحسن المحققين، وفيه التفصيل لا يليق بهذا المختصر.

(٣) قوله: المسمى: أي في بعض أفراد معناه الحقيقي، كالدابة الموضوعة لما يدب على الأرض، واستعملت وأطلقت على الحمار؛ لأنه من بعض أفراد ما يدب على الأرض، فهذا الاستعمال أيضا مجازي؛ لأن اللفظ غير موضوع لهذا المخصوص.

(٤) قوله: أولى من الاشتراك: ههنا صورتان، الأولى: النقل أولى من الاشتراك، والثانية: المجاز أولى من الاشتراك، والمنقول من المصنف في وجه أولوية هو غلبة استعمال المجاز والنقل على الاشتراك حيث قال: لأنهما أغلب من الاشتراك بالاستقراء، والمظنون إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، وحاصل المتن والحاشية ما قال المحقق اللكهنوي: إنه إذا دار اللفظ بين النقل والاشتراط، فيحمل على النقل، وكذلك إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك نحو النكاح، فإنه يحتمل أنه حقيقة في الوطء، مجاز في العقد، وأنه مشترك بينهما يحتمل على المجاز؛ لكون المجاز أغلب من الاشتراك بالاستقراء، حتى قيل: إن شطرا من اللغة في المجاز. وإذا علم بالاستقراء غلبة وهو المجاز، فالأغلب حكم الكل؛ فإنه إذا علم أن أكثر أفراد شيء كذا، فالظن في المتردد في كونه مجازا أو مشتركا يحكم بأنه مجاز ويلحقه به؛ لكونه أعم وأغلب، وكذلك حال النقل، وفي لفظ المظنون إيماء إلى أن الاستقراء إنما يفيد الظن بالقضية الكلية، ولا يفيد الجزم بها، وسيأتي في بحث الاستقراء إن شاء الله.

(٥) قوله: المجاز أولى: لأنه أوسع وأكثر وجودا من النقل، حتى قيل: إن شطرا من اللغة في المجاز، فاللفظ إذا دار بين النقل والمجاز، يحتمل على المجاز، لا على النقل، وأيضا المجاز أبلغ، قال المحقق اللكهنوي: اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ؛ لكون الانتقال فيه من الملزوم إلى اللازم، فهو كدعوى الشيء ببينة؛ فإن وجود الملزوم يقتضي وجود =

والمجاز بالذات[١] إنما هو في الاسم، وأما الفعل وسائر المشتقات[٢] والأداة فإنما يوجد فيها بالتبعية،[٣] ....

المجاز

= اللازم لامتناع انفكاك اللزوم من اللازم، ولا يقال: إن علاقة المجاز غير منحصر في اللزوم، بل اللزوم جزئي من جزئيات علاقة المجاز؛ لأن المراد باللزوم ههنا أعم مما هو جزئي من جزئيات العلاقة، أي الانتقال في الجملة، وهو ثابت في جميع أنواع العلاقة للمجاز.

(١) قوله: بالذات إنما إلخ: المراد بالذات بلا واسطة، ويراد بالاسم ههنا كل ما هو ليس بصيغة بدليل ذكر لفظ المشتقات بعد ذكر الفعل، سواء كان الاسم اسم جنس أو علما، قال الإمام: المجاز بالذات لا يوجد في الأعلام، ورده المصنف تبعا للإمام الغزالي حيث قال: ماذا يقول الإمام في مثل قولهم: «لكل فرعون موسى» انتهى، وأيضا لا خلاف في قولهم: «زيد أبيض»، أن المراد بعض زيد مجازاً، وهل هذا إلا مجاز في الأعلام، فكيف يتمشى النفي المجاز في الأعلام أصلا، وإن أراده بعض أقسام المجاز هو المجاز المستعار، فالنفي صحيح لا ريب فيه، فحينئذ يكون معنى قول الإمام أعني المجاز بالذات: أن المجاز في الأعلام بغير اعتبار أمر كالوصف لا يوجد، قال العلامة التفتازاني في التلويح بأنه في الاستعارة، إنما يدعى المستعار له فردا للمستعار منه، فله فردان: فرد معروف وفرد غير معروف، استعمل فيه اللفظ فلا يجري للاستعارة، وفيما يجوز فيه العقل تكثر أفراده، هذا إنما يكون في مفهوم كلي، وأما العلم فلا يجوز فيه التكثر، فلا يصح استعارة. انتهى. وكذا قال الفاضل الشارح، ونسب هذا القول إلى المحققين، وفيه كلام بحر العلوم، فمن شاء التحقيق فليراجع إلى مبحث الاستعارة.

(٢) قوله: المشتقات: كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبه وأفعل التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة.

(٣) قوله: بالتبعية: لأن المجاز في الفعل والمشتقات كاسم الفاعل والمفعول مثلا بتبعية وقوع المجاز في المبادي، يعني ما لم يقع المجاز في المبدأ لا يقع المجاز في المشتق، كما يقال: الدال ناطق، فاستعير النطق الذي هو المبدأ للناطق أولا لدلالة التي هي مبدأ الدال، ثم استعير الناطق المشتق للدال، وقيل في وجه: إن الفعل والمشتقات مركبة من المادة والصورة التي هي الهيأة، ويقال لها: الصيغة، والتجوز في المركب فرع التجوز من أجزائه، فالتجوز في المشتقات أيضا فرع التجوز في أجزائها، لكن في أجزائها الصورية لا يقع التجوز إلا نادرا، فلذا أسقطوه من النظر، نعم التجوز باعتبار المبدأ كثير شائع، فلذا اعتبروه، لكن المتن شامل للقسمين؛ لأن فيه لفظ بالتبعية، وهي أعم من التبعية باعتبار الصورة، ومن التبعية باعتبار المبدأ، أما الأداة فالمجاز فيها يتحقق بعد وقوع المجاز في متعلق معناها، كاللام مثلا إذا استعمل في التعقيب، فيستعار أولا للتعليل الذي هو متعلق معناه للتعقيب، ثم بواسطة يستعار اللام، وللمراد بمتعلق معناها يعبر به عند تعبير معاني الحروف، كما يقال: «من» للابتداء و«إلى» للانتهاء و«في» للظرفية، فهذه ليست معانيها، وإلا لكانت أسماء، بل هي متعلقات معانيها من حيث إنها راجعة إليها بنوع =

وتكثر(١) اللفظ مع اتحاد(٢) المعنى مرادفة،(٣) وذلك واقع(٤) لتكثر ....
أي الترادف

= استلزام السر فيه أن معاني الأداة غير مستقلة بالمفهومية، والمقصود فيها ما يتعلق بمعناها، كالابتداء لـ«من» والظرفية لـ«في»، فيقع المجاز في المتعلق أولا وبالذات؛ لأنه المقصود، وفي الأداة بالتبعية؛ لأنها غير مقصودة، كما لا يخفى.

(١) قوله: تكثر: لما فرغ المصنف عن أحوال لفظ واحد له معنى واحد أو كثير، شرع في بيان أحوال ألفاظ متعددة لها معنى واحد، وأما تكثر اللفظ مع تكثر المعنى فمباينة، لم يذكره المصنف؛ لقلة النفع.

(٢) قوله: اتحاد المعنى: المراد بالمعنى ههنا هو الموضوع له، أي المعنى المطابقي لا التضمني والالتزامي، فلا يرد أن تعريف الترادف بتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى غير مانع؛ فإن اللفظين المشتركين في الحرارة يصدق عليهما ذلك التعريف، مع أنهما ليسا بمرادفين؛ لأن الإنسان والفرس ليسا اتحادهما في الموضوع له والمعنى المطابقي بل الاتحاد في جزء الموضوع له والمعنى التضمني وكذلك النار والشمس؛ لأن اتحادهما في الحرارة، وهي ليست بموضوع لهما، بل هي خارجية. اعلم أن لا بد في الترادف من استقلال كل واحد من المرادفين في الدلالة على المعنى الواحد، ومغايرة كل منهما للآخر، فليس الترادف بين التابع العرفي ومتبوعه، نحو: شيطان ليطان؛ لأن ليطان ليس بمستقل بالإفادة، ولا يدل على شيء، بخلاف شيطان، فالتابع ليس بموضوع لا أصلا بل هو مهمل، وإنما دلالته على معنى عند الاقتران مع متبوعه، وفرق آخر بين الترادف والتابع وهو أنه يشترط في التابع أن يكون على زنة وزن المتبوع، كشيطان وليطان، بخلاف المرادف؛ فإنه لا يشترط فيه ذلك.

(٣) قوله: مرادفة: يعني إذا كانت الألفاظ كثيرة متعددة ومعناها واحد، يكون بينهما ترادف، كالقعود والجلوس، ويقال: إن أحدهما مرادف للآخر؛ لأنه مأخوذ من الرديف، هو ركوب شخصين على دابة واحدة، فكان هذين اللفظين راكبان على معنى واحد.

(٤) قوله: واقع: في اللغة، قد اختلف في أن الترادف هل هو واقع في اللغة أم لا، فذهب البعض إلى أن الترادف ليس بواقع وما يظن به أنه من قبيل الترادف ليس منه، بل من باب اختلاف الذات والصفة، بأن يكون أحد اللفظين موضوعا لنفس الذات والآخر بصفة الذات، كالإنسان والناطق، والذات وصفة الصفة، كالإنسان والفصيح؛ لأن الفصاحة صفة المتكلم الذي هو صفة الإنسان، أو اختلاف الصفات المتعددة بذات واحدة، كالمنشي والكاتب، أو الصفة وصفة الصفة، كالمتكلم والفصيح، ولشدة الاتصال بين هذه المعنى ظن أنها موضوعة لمعنى واحد، وذهب الجمهور إلى أن الترادف واقع، وهو الحق؛ لما سيجيء، وأما المنكرون فاستدلوا على مذهبهم، بأنه لو وقع الترادف يعري الوضع عن الفائدة، واللازم باطل، وأما الملازمة فلأن الواحد كاف في الإفهام، فلا فائدة لوضع الآخر، وأما بطلان اللازم فلأنه عبث، وهو على الحكيم غير جائز، ولا شك أن الواضع =

الوسائل[١] والتوسع في محال البدائع،[٢] ولا يجب[٣] فيه قيام كل مقام آخر وإن كانا من لغة؛ فإن صحة الضم من ....
من مترادفين
واحدة في الترادف

= حكيم إن كان هو الله سبحانه وتعالى، وإن كان غيره فذلك؛ لأن وضع هذه اللغات المشتملة على اللطائف الكثيرة لا يتأتى إلا من حكيم له نوع اطلاع عليها، ولنا الاستقراء، نحو: جلوس وقعود للهيأة المخصوصة، والأسد وغضنفر للحيوان الخاص، وجوابهم: أنا لا نسلم العراء عن الإفادة بل فوائد، منها كما سيجيء في المتن.

(١) قوله: الوسائل: أي الوسيلة، أي إفادة ما في الضمير؛ فإن بعض الألفاظ قد ينساه بعض اللافظين ويتذكر بعضها، فيسهل عليه الإفادة والاستفادة بالبعض دون البعض، وبعض الألفاظ قد يكون مرًا على بعض الألسنة كريهًا لأذان بعض السامعين، وحلوا ومنبسطا للبعض، فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر، هذا من الفوائد التي يترتب على الترادف.

(٢) قوله: محال البدائع: ههنا يتعلق لتيسر النظم والنثر؛ إذ قد يصلح أحدهما للقافية أو لوزن الشعر، يعني يصح الوزن بأحدهما دون الآخر، وهذا هو في النظم، وأما تيسير النثر فلأن الأسجاع فيه بمنزلة القوافي فيه، فربما يصلح أحدهما لذلك دون الآخر، ومنها تيسير أنواع البديع كالتجنيس، بأن يوافق أحدهما غيره في الحروف دون صاحبه كقولك: اشتريت البُرَّ وأنفقته في البِرِّ، فلو أقيم لفظ القمح مقام البر فات التجنيس وكالقلب، نحو: وربك فكبر، دونه في «فعظم».

(٣) قوله: لا يجب: في الحاشية المنقولة من المصنف: هل يجب صحة إقامة كل من المترادفين مقام الآخر، ففي حال التعداد من غير عامل ملفوظ أو مقدر يصح اتفاقا، وأما في حال التركيب تجب، وهو الأصح عند ابن الحاجب، وقيل: لا تجب صحة الإقامة في المحصل، وقيل: تجب إن كانا من لغة واحدة، وإلا لا، قال الفاضل الشارح: أقول: لا خفاء في أن المدعي لو كان نفس الصحة في الجملة أي في بعض المواد، فمن قال بوجوبها أي وجوب الصحة، استدل بأنها أي الصحة لو امتنعت، لكان الامتناع لمانع بالضرورة، وهو أي المانع إما من تلقاء جانب المعنى وهو باطل؛ لأنه أي المعنى واحد فيهما أي في المترادفين، وإلا لزم الخلف، أو المانع من تلقاء التركيب، وهو أيضا منتف؛ لأنه لا حجر ولا بأس فيه، أي التركيب إذا صح التركيب، وأفاد المقصود، والمترادفان سيان في هذه الإفادة، والماهيات التركيبية موضوعات بأوضاع نوعية، ولم يشترط فيها أن يكون المحكوم عليه ذلك اللفظ أو غيره، فالتركيب بما هو هو، لا حجر فيه، وذلك معلوم من اللغة، واختار المصنف رحمه الله تبعا للإمام الرازي أنه لا يجب الصحة وإن كان من لغة واحدة؛ فإن أصناف البديع قد تحصل بأحدهما أي أحد =

من العوارض،[١] يقال: صلى عليه،[٢] ولا: دعا عليه. هل بين المفرد والمركب ترادف؟ اختلف[٣] فيه.
في هذا الترادف

= المترادفين فقط، فيصح ضم ذلك المترادف في التركيب دون الآخر، أما دريت أن السجع يجعل في قولك: ما أبعد ما فات، وما أقرب ما آت، ولو قيل: ما أبعد ما انقضى أو ما أقرب. انتهى بأدنى زيادة. اعلم أن إقامة كل من المترادفين مقام الآخر في القرآن لا يجوز بالاتفاق؛ لأن للعبد لا يجوز التبديل في القرآن.

(١) قوله: من العوارض: حاصله: أن صحة ضم واحد من المرادفين مع لفظ من عوارض ذلك الواحد والاتحاد في المعنى لا يستوجب الاتحاد في العوارض؛ فإن من العوارض ما يختص بمعروضة، ولا يوجد في غيره، فيجوز أن يكون ضم ذلك الواحد مع ذلك اللفظ صحيحا مفيدا للمقصود دون ضم المرادف الآخر مع ذلك اللفظ، فكيف يصح قيامه مقامه؟ ثم اعلم أن إقامة كل من المرادفين مقام الآخر في القرآن لا يجوز اتفاقا؛ لأن العبد لا يجوز له التبديل في كلام الباري، وأما في الحديث فذهب الأكثرون إلى الجواز، وذهب ابن سيرين وأتباعه إلى عدم الجواز، والحق أن الضرورة لو دعت إلى التبديل فيجوز، وإلا فلا.

(٢) قوله: صلى عليه: تائيد لمذهب حيث يقال عرفا: صلى رجل على النبي ﷺ، ولا يقال: دعا عليه -نعوذ بالله من ذلك-؛ لأن كلمة «على» إذا اقترنت بالدعاء، كانت للتضرر، كما أن اللام معه للانتفاع كدعاء له، وليست للتضرر إذا كانت مقارنة للصلاة، ومن ههنا ظهر الجواب عن استدلال القائلين بوجوب الإقامة؛ فإن المانع لا ينحصر فيما ذكره المستدل من تلقاء المعنى.

(٣) قوله: اختلف: قال الجمهور: لا ترادف بين المفرد والمركب، ومال البعض إلى أن بينهما ترادفا، وقال: إنه لا فرق بين العدم وسلب الكون وكذا بين المحدود كالإنسان، والحد كالحيوان الناطق، فبينهما ترادف، واستدل على مذهب الجمهور بأن اتحاد نوع الوضع معتبر في الترادف، وليس الاتحاد بينهما؛ لأن الوضع في المفرد شخصي، وفي المركب نوعي، وبأن التفاوت بين المفرد والمركب ثابت؛ لأن المفرد فيه إجمال، وفي المركب تفصيل، وما في الإجمال والتفصيل من التفاوت فهو ظاهر، وهذا الاستدلال له وجه، وأما الأول فمنقوض؛ لأن الوضع المفرد أيضا كوضع المركب قد يكون نوعيا، كما في المشتقات، فانقطع عرق الفرق بين وضعيهما فأدرك، والأشبه ما قال أحسن المحققين: «لعل النزاع لفظي» هو توجه المتنازعين إلى لفظ له معنيان، يريد أحدهما معنى ويحكم بحكم، ويريد الآخر به معنى آخر، ومن قال بالترادف أخذ الاتحاد بالذات فقط، فيتحقق الترادف بين الحد والمحدود، أقول: ولكن أن يكون التعريف بالحد التام تعريفا بالمرادف، وما ذهب إليه أحد، فافهم.

والمركب[١] إن صح السكوت[٢] عليه فتام،[٣] خبر وقضية إن قصد[٤] به الحكاية[٥] عن[٦] الواقع، ....
بذلك المركب

(١) قوله: المركب: لما فرغ عن تعريف المفرد وأقسامه، شرع في بيان المركب وأقسامه مع ما تتعلق به فقال.

(٢) قوله: السكوت عليه: أي على المركب، فالمراد به أن لا ينتظر المخاطب إلى انضمام لفظ آخر، كما ينتظر بعد ذكر المسند إليه إلى المسند أو بالعكس، فانتفاء المفعول به بعد ذكر الفعل المتعدي وفاعله، لا يضر في التامية، فاندفع ما قيل: إن الفعل المتعدي مع الفاعل بدون المفعول لا يصح السكوت عليه، فيلزم أن يكون غير تام مع أنه تام.

(٣) قوله: فتام: أي فهذا المركب الذي يصح السكوت عليه، يسمى مركبا تاما؛ لتمامه، وهو على قسمين: خبر وإنشاء، فأشار المصنف إلى الأول بقوله: «خبر وقضية»، وبه أشار إلى الثاني، وإلا فإنشاء.

(٤) قوله: قصد: قال بحر العلوم: إنما عدل عن تفسير المشهور، وهو ما يحتمل الصدق والكذب؛ لما يتوهم ورود الدور عليه؛ فإن الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته له، وإن كان مدفوعا بأن مفهومي الصدق والكذب ضروريان تصورا لا يتوقف معرفتهما على معرفة الخبر، وبأن الصدق والكذب يفسران مطابقة الحكاية للواقع وعدمها، ولما يتوهم الانتقاص بنحو الواحد نصف الاثنين؛ فإنه لا يحتمل الكذب، وبنحو ارتفاع النقيضين واقع؛ فإنه لا يحتمل الصدق أصلا، وإن كان يندفع بأن المراد الاحتمال للصدق والكذب بالنظر إلى نفس هيأة الكلام مع عزل النظر عن خصوصية، وإذا قطع النظر عن الخصوص في أمثال هذين الخبرين ثبوت شيء بشيء، فهو يحتمل الصدق والكذب، فافهم.

(٥) قوله: الحكاية: أي النقل عن الأمر الواقع في نفس الأمر، وهو المحكي عنه، ففي الحملية هو كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم، بأنه يثبت المحمول له أو يسلب عنه، وهذه الحيثية تختلف باختلاف الحمل، ففي حمل الذاتيات نفس الذات، وفي الوجود إسناده إلى الجاعل، وفي الأوصاف العينية قيام المبدأ، وفي العدميات عدم مصاحبة لأمر آخر، وفي الإضافيات نسبة إلى أمر مباين، أما في الشرطيات فالمحكي عنه فيها في المتصلة هو كون المقدم بحيث لا يفارقه وجود التالي لزوما أو اتفاقا، أو عدمه كذلك، وفي المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه التالي أو لا ينافيه. اعلم أن الحكاية هي مفهوم القضية، والمحكي عنه هو المصداق للقضية.

(٦) قوله: الواقع: المراد منه ههنا هو المحكي عنه، قال المحققون من المناطقة: إن المحكي عنه ومصداق الحمل فيه إشارة إلى أنهما متحدان عند أرباب التحقيق في العقود أي القضايا الحملية، كون الموضوع في نفسه بحيث يصح عنه الحكاية، بأن الموضوع هو المحمول هذا في الموجبة، أو ليس الموضوع هو المحمول هذا في السالبة، وهذه الحيثية تختلف باختلاف نحو الحمل، ففي حمل الذاتيات كقولنا: الإنسان حيوان، بكون المحكي عنه نفس الذات =

ومن ثم[1] يوصف بالصدق والكذب ....
هذا المركب

= من حيث هي بمعنى تقرر الموضوع من دون اعتبار حيثية زائدة، وفي حمل الوجود كقولنا: الإنسان موجود، بكون ذات الموضوع من حيث استناده إلى الجاعل، وفي حمل الأوصاف العينية كقولنا: الجسم أبيض، بكون المحكي عنه ذات الجسم مع مبدأ المحمول، وهو البياض الحال فيه، وسيجيء تفصيله في مبحث التصديقات إن شاء الله تعالى، فمعنى قولنا: «زيد قائم» في نفس الأمر، أنه في نفسه على حيثية هي مبدأ، أي منشأ لانتزاع القيام عنه، أي عن زيد، وإن لم يكن ثمه فارض ولا فرض، والمحكي عنه في العقود الشرطية هو كون النسبتين اللتين أحدهما في المقدم وأخراهما في التالي في أنفسهما على حيثية بها صحة الحكم، بالاتصال في المتصلة، والانفصال في المنفصلة، وهذه الحيثية أي الحيثية التي بها صحة الحكم إلخ أيضا مختلفة باختلاف نحو الاتصال والانفصال من اللزومي والعنادي والاتفاقي، فالمحكي عنه في المتصلة هو كون المقدم بحيث لا يفارقه وجود التالي لزوما أو اتفاقا أوعدمه كذلك، وفي المنفصلة هو كون المقدم بحيث ينافيه التالي أو لا ينافيه.

(١) قوله: من ثم إلخ: أي من أجل أن الخبر حكاية عن الواقع يوصف بالصدق، فيقال: إنه صادق؛ لأنه مطابق للواقع، ويوصف بالكذب، فيقال: إنه كاذب؛ لأنه ليس بمطابق للواقع، فإن مناط الاتصاف بالصدق والكذب هي الحكاية؛ إذ النقاش إذا تصدى لمخبر النقش من غير أنه نقش الشيء الفلاني، فلا يجري عليه التخطية؛ فإن كل نقش فهو في ذاته نقش، بخلاف ما إذا تصدى أن ينقش صورة على أنها حكاية عن زيد، احتمل المطابقة وعدمها، ويجري عليه الاعتراض بعد المطابقة، والصدق هو المطابقة، والكذب عدمها، كما سيأتي، فتعين أن مناط الاتصاف لهما هي الحكاية، والخبر لاشتماله على الحكاية عن أمر واقع يتصف بالصدق والكذب. اعلم أن المطابقة مفهوم واحد، لكن يختلف باختلاف المتعلق، فقد يقال: مطابقة الحكاية مع الواقع والمحكي عنه، ولما خلت التصورات عن الحكاية، فلما مساغ لهذه المطابقة فيها، فلا سبيل للعلوم التصورية إلى الصدق والكذب، وقد يقال: المطابقة لما قصد تصوره، كمطابقة الحيوان الناطق للإنسان، وإنما اختص هذه المطابقة بالعلوم التصورية، ولم تجر في العلوم التصديقية لأخذ لفظ التصور في تفسير تلك المطابقة، وقد يقال: المطابقة التصورية لذي الصورة، فهي تعم الكل أي جميع التصورات والتصديقات صادقة كانت أو كاذبة، فإن الصورة التصديقية، كقولنا: «العالم مستغن عن المؤثر» مطابقة لما هي صورة له، أعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم، وتوضيحه: أن تلك المطابقة عبارة عن كون الشيء بحيث ينكشف به شيء، فالمطابق بالكسر ما ينكشف به الشيء، والمطابق بالفتح ما ينكشف، ولما كان مبدأ الانكشاف هي الصورة، قالوا: المطابقة كون الشيء صورة لذي صورة، وعلى هذا المعنى جميع التصورات والتصديقات مطابقة، سواء كانت صادقة أو كاذبة، فإنها كلها مبدأ انكشاف معلومها، سواء تحققت تلك المعلومات أو لا، فلا سبيل لعدم المطابقة في شيء منها.

بالضرورة،[1] فقول القائل: «كلامي[2] هذا كاذب» ليس[3] بخبر؛ لأن الحكاية عن نفسه
مشيرا إلى هذا الكلام

غير معقول.
للزوم تقدم الشيء على نفسه

والحق[4] ....

(١) قوله: بالضرورة: أي اتصاف الخبر بالصدق والكذب بديهي؛ فإن ما هو مناط الاتصاف بهما من الحكاية، فهو موجود في الخبر، فلأجل المطابقة يتصف بالصدق، ولأجل عدم المطابقة يتصف بالكذب.

(٢) قوله: كلامي هذا: هذا الإشكال مشهور عند المناطقة، بل المحققون منهم سموه بالجذر الأصم، تقريره: أنه قد اتفق الجمهور على أن الاجتماع للصدق والكذب في نسبة واحدة عقدية محال، لكنهما قد يجتمعان في قول القائل: «كلامي هذا كاذب» مشيرا باسم الإشارة إلى نفس هذا العقد؛ فإنه عقد حملي، وصدقه يستلزم كذبه، وكذبه يستلزم صدقه، أما الأول فلأن الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع في نفس الأمر، والمحمول ههنا هو كاذب، فعلى تقدير الصدق لا بد من ثبوت الكاذب لهذا الكلام، وما يثبت الكاذب له يكون كاذبا، فيلزم على تقدير الصدق كونه كاذبا، وأما الثاني فلأن الكذب عبارة عن عدم ثبوت المحمول للموضوع في نفس الأمر، فكذب هذا الكلام إنما يكون بانتفاء الكذب المحمول عليه عنه، وهو يستلزم الصدق، فإن انتفاء الكذب يصادق الصدق، فإذا لم يثبت الكذب، يكون الكلام صادقا، فيجتمع الصدق والكذب.

(٣) قوله: ليس بخبر: بل هو إنشاء في صورة الخبر، فلا يكون صادقا ولا كاذبا، هذا ما أجاب المحقق الدواني عن الإشكال المشهور الذي مرّ تقريره، وحاصل الجواب: أنه ليس ههنا نسبة تامة خبرية بل إنشائية؛ فإن النسبة التامة الخبرية تقتضي الحكاية والمحكي عنه، وهما متغايران، وليس ههنا كلام آخر فيلزم اتحادهما، وهو غير معقول، وإذا كان القول المذكور إنشاء، فهو ليس بصادق ولا كاذب، فلا يلزم المحذور، ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه؛ لتقدم المحكي عنه على الحكاية، ولما لا يوجد المحكي عنه لا يوجد الحكاية، فلا يكون هذا القول خبرا، فكيف يحتمل الصدق والكذب.

(٤) قوله: والحق: والمصنف لما لم يرض بجواب المحقق الدواني؛ لوجود الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية في ذلك القول ظاهرا، وهذا علامة الخبرية، أجاب بنفسه بجواب آخر، تقريره: أن ههنا إجمال وتفصيل، فالقول المذكور من حيث إنه مشار للفظ المفرد، إنما هو بالإجمال ملحوظ بلحاظ وحداني، والإجمال هو المحكي عنه، ومن حيث التلفظ من أوله إلى آخره، ولحاظ الذهن معنى كل واحد من أجزاء لفظه ملحوظة تفصيلا هو الحكاية، قلنا: إنا نختار بصدق العقد، ونقول: إن ما قلتم يكون الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع، وثبوت الكاذب الذي هو محمول يستلزم كذبه غير تام؛ لأن كذب المحمول في المفصل ثابت للمجمل، فغاية ما يلزم منه اتصافه =

أنه بجميع[1] أجزائه مأخوذ في جانب الموضوع، فالنسبة[2] ملحوظة مجملا،[3] فهي
أي هذا القول — أي الموضوع والمحمول والنسبة — أي النسبة المجملة
المحكي عنها، ومن حيث تعلق الإيقاع[4] ....

= بالكذب في مرتبة الإجمال، ولا ضير فيه؛ لأن صدق المفصل وكذب المجمل مما لا يتنافيان بناء على تغاير الجهتين، في المقام كلام طويل للقوم لا يليق بهذا المختصر. قال المصنف رحمه الله في الحاشية: هذا أي الجواب الحق المذكور في المتن كما أنه جواب عن الشبهة العويصة، كذلك جواب عن جواب المحقق الدواني رحمه الله أيضا، يعني تزييف له، يعني بإثبات المغايرة بين الحكاية والمحكي عنها بالإجمال والتفصيل؛ إذ منشأ إنكار المحقق الدواني خبرية ذلك القول إنما كان لعدم الحكاية، وإذا وجد الحكاية فصار زعمه هباءا منثورا، ويكون القول المذكور خبرا بلا ارتياب، كما في قولنا: «كل حمد لله» تأييد لإبطال جواب العلامة الدواني وتقوية لجواب المصنف؛ فإنه من جملة جزئيات موضوعة؛ لأن ذلك القول أيضا حمد لما تلي عليك أن حقيقة الحمد هو إظهار الصفات الكمالية، ولما كان ذاته تعالى متصفة لجميع الكمالات، فإظهارها من أيّ حامد كان إنما هو حمدٌ له تعالى، فثبت كون قولنا: «كل حمد لله» حمدا، فالحكاية في هذا العقد أي قولنا: «كل حمد لله» محكي عنها، والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل. انتهى مع زيادة فافهم.

(١) قوله: بجميع أجزاء: وهي الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية، مأخوذ في جانب الموضوع، يعني يجعل موضوعا، وهو المحكي عنه؛ لما عرفت سابقا: أن المحكي عنه هو الموضوع بحيث إن انتزع منه المحمول، ويصح الحكاية، فافهم ولا تكن من الغافلين.

(٢) قوله: النسبة: المراد بها هو القول المذكور في المتن، أي كلامي هذا كاذب من قبيل إطلاق الجزء على الكل.

(٣) قوله: مجملا: اعلم أن الإجمال يطلق على معان متعددة، منها: ما يكون منشأ انكشاف لأمور كثيرة، سواء كان مع الامتياز بين الأمور أو لا، الأول: كذات الباري تعالى، منشأ انكشاف لجميع الأشياء كلها، ممتازة عنده تعالى، كما هو مسلك أهل التحقيق، والثاني: كالإنسان يكون منشأ لانكشاف أفراده، وحينئذ لا امتياز بين الأفراد، كما لا يخفى، ومنها: اللحاظ الوحداني إلى أمور كثيرة، كما في القضية التي تكون جزءا لقضية أخرى منها: الاتحاد في الوجود كما في المحدود، ومنها: انكشاف أمرين متغايرين دفعة واحدة، كما سيجيء في مفتتح التصديقات، ولكل مقابلٌ يقال له: التفصيل، والمراد ههنا هو المعنى الثاني، فافهم.

(٤) قوله: الإيقاع: قال أحسن المحققين: ليس المراد بالإيقاع المذكور في كلامه الإذعان؛ فإنه إنما يتعلق بالمجمل كما سيأتي، بل المراد به الإيقاع على اللسان من أوله إلى آخره، بحيث يكون كل لفظ منه تعبيرا عن معنا انحيازا، وحينئذ يحصل الفرق بين الحكاية والمحكي عنه، فسقط قول المحقق الدواني.

بها ملحوظة تفصيلا،[١] فهي الحكاية، فانحل إشكال بجميع تقاريره،[٢] ونظير[٣] ذلك
أي النسبة　　　أي النسبة المفصلة
قولنا: كل حمد لله، فإنه حمد من جملة كل حمد، فالحكاية محكي عنها، فتأمّل؛ فإنه جذر[٤]
أي هذا الإشكال
أصم، وإلا[٥] ....

(١) قوله: تفصيلا: أي ملحوظة بلحاظات كثيرة، فإن قلت: إنا إذا أشرنا إلى القول المفصل، فيلزم الاتحاد بين الحكاية والمحكي عنه، فعاد المحذور، قلت: إن الإشارة الواحدة لا يكون فيها إلا لحاظ واحد، والتفصيل ينافيه، فافهم واستقم.

(٢) قوله: تقاريره: منها: أن كلامي في هذا اليوم كاذب، و لم يقل: في ذلك اليوم إلا هذا الكلام، ومنها: ما قال في الحاشية: قال قائل يوم الخميس: كلامي يوم الجمعة صادق، ثم قال يوم الجمعة: كلامي يوم الخميس كاذب، فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس، ووجه الانحلال جعل مرتبة الإجمال محكيا عنه، وجعل مرتبة التفصيل حكاية، ولكن فيه شيء، وهو أن هذين التقريرين فيهما لم يقتض الإجمال، كما في التقرير الأول، أعني «كلامي هذا كاذب»، فلفظ «هذا» يقتضي أن يكون كلامي وكاذب ملحوظين بلحاظ واحد، كما مر، ولا كذلك في هذا التقريرين؛ لأن التقرير الثاني منها خالٍ عن لفظ «هذا وفي الأول منهما، وإن وجد لفظ «هذا» لكن الإشارة فيه إلى اليوم لا إلى «كلامي» و«كاذب»، فافهم ولا تكن من الغافلين.

(٣) قوله: نظير: [أي كلامي هذا كاذب] أي «كل حمد لله تعالى» نظير «كلامي هذا كاذب» في اتحاد الحكاية والمحكي عنه؛ لأن حقيقة الحمد إظهار الصفات الكمالية، ولما كان ذاته المقدسة متصفة بجميع الكمالات، فإظهارها من أي حامد كان إنما هو لله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع، فجميع المحامد له تعالى، فقولنا: «كل حمد» من جملة كل حمد؛ لأنه أيضا حمد، فيكون فردا لنفسه، فالحكاية فيه نفس المحكي عنه، فصار نظير «كلامي هذا كاذب» في اتحاد الحكاية والمحكي عنه، والمخلص هو بالإجمال والتفصيل، كما مر فتدبر.

(٤) قوله: جذر أصم: قال العلامة اللكهنوي: أي هذه التشبيه عندهم طبقته بالجذر الأصم، أي إشكال لم يقرع السمع بحله وجوابه، فكان الأذن أصم به، هذا ما أفاد به بعض الأساتذة، وهو مشعر بأن المراد بالجذر الإشكال، ولعل إطلاق الجذر على الإشكال إنما هو لأن الجذر بفتح الجيم وكسره وسكون الذال المعجمة والراء المهملة: أصل الشيء، كما في الصراح، والإشكال الأصل، والجواب فرعه. انتهى، والتفصيل في علم الحساب.

(٥) قوله: وإلا: أي إن لم يقصد به الحكاية عن الواقع، سواء صلح للحكاية، كما في الجملة الإنشائية التي في صورة الخبر، نحو: بعت واشتريت، أو لا، كما في الأمر، نحو: افعل، فما قال بحر العلوم: وليس له محكي عنه كما شهد به الوجدان لا أن له المحكي عنه، لكن لم يقصد الحكاية عنه، كما توهم البعض. انتهى، لست أحصله، فافهم.

فإنشاء،(١) منه:(٢) أمر ونهي(٣) وتمني(٤) وترجي واستفهام(٥) وغير ذلك،(٦) وإن لم يصح(٧) فناقص، منه:(٨) ....

أي الإنشاء — من الدعاء والالتماس — السكوت عليه — أي من الناقص

(١) قوله: فإنشاء: هذا هو القسم الثاني من الكلام التام، فالإنشاء لا يكون متصفا بالصدق له والكذب؛ لأنهما من لوازم الحكاية، ولا حكاية في الكلام الإنشائي، قال أحسن المحققين: إن حصر الكلام التام في الخبر والإنشاء عقلي، وأما حصر الإنشاء في أقسامه المذكورة فاستقرائي.

(٢) قوله: منه: أي بعض الإنشاء أمر، وهو ما دل بهيأته على طلب الفعل غير الكف من الفعل وضعا على سبيل الاستعلاء، نحو: افعل، فلا يرد نحو: أطلب منك الفعل؛ لأن فيه طلب الفعل بحسب المادة لا بحسب الهيأة، كما لا يخفى.

(٣) قوله: نهي: هو ما دل بهيأته على طلب الكف عن فعل غير الكف المطلوب، سواء كان ذلك الفعل كفا أو غيره وضعا على طور الاستعلاء، نحو: لا تفعل فلا تكفف نهيٌ، واكفف أمرٌ؛ فإنه يدل على طلب الكف، لا على طلب الكف عن فعل.

(٤) قوله: تَمَنٍّ وَتَرَجٍّ: التمني ما يدل على طلب أمر محبوب، ممكنا كان أو محالا عاديا، نحو: ليس البصر يعود، وليت الشباب يرجع، والترجي ما يدل على طلب أمر محبوب ممكن، نحو: لعل النواب يميل إلي، فالتمني أعم من الترجي، والبعض خصصوا الأول بالمحال العادي، فهما متبائنان.

(٥) قوله: استفهام: وهو ما يدل على طلب الفهم، فالمطلوب فيه الفهم، ولزمه طلب الإعلام، نحو: أزيدٌ في الدار أم عمرو.

(٦) قوله: غيره ذلك: من الدعاء، وهو طلب الشيء من الأعلى في ظنه، والالتماس وهو طلب الشيء من المساوي، والنداء وهو ما وضع لطلب الإقبال، والتنبيه وهو إعلام المخاطب لما في ضمير المتكلم، وهذه الأقسام لإنشاء الذي ليس في صورة الخبر، بل لما هو إنشاءٌ صورةً ومعنًى، فلا يضر خروج قسم سوى هذه الأقسام، وهو ما يكون إنشاء في صورة الخبر، كما مر في جواب المحقق للجذر الأصم.

(٧) قوله: يصح: أي وإن لم يصح السكوت عليه، فيسمى المركب ناقصا؛ لنقصانه في الإفادة. اعلم أن انقسام المركب إلى التام والناقص عقلي، وأما انقسام الناقص إلى أقسامه فهو استقرائي، فتدبر.

(٨) قوله: منه: أي من المركب الناقص تقييديٌّ، قال الفاضل المشهور: حصره في التوصيفي كالحيوان الناطق، والظاهر يقتضي الأعم، فالمراد حينئذ أن يكون الثاني قيد الأول، وصفا كان أو مضافا إليه، كغلام زيد، والفرق بين التوصيفي والإضافي أن كلا من الجزئين يصدق على الآخر في التوصيفي، لا في الإضافي.

تقييدي وامتزاجي[١] وغيره.[٢]
كـ«في الدار»

فصل: المفهوم[٣] إن جوز[٤] العقل تكثرة[٥] من حيث[٦] تصوره ....

(١) قوله: امتزاجي: أي يمتزج فيه إحدي الكلمتين مع الأخرى. اعلم أن التقييدي إن حمل على المشهور كما مر فالإضافي، داخل في الامتزاجي، وإن حمل على الأعم كما هو الحق، فهو خارج عنه وداخل في التقييد، فالامتزاجي حينئذ كـ«سيبويه»، فإن «سيب» اسم لنهر في البصرة، و«ويه» كلمة استلذاذ مزجا، وجعل علما لشخص، كذا قيل.

(٢) قوله: غيره: أي غير الامتزاجي كـ«في الدار».

(٣) قوله: المفهوم: أي ما هو حاصل في العقل أي الذهن؛ لأن الكلية والجزئية من المعقولات الثانية، فالشيء ما لم يكن حاصلا في العقل لم يكن كليا ولا جزئيا، فما قيل في تفسير المفهوم أي ما من شأنه الحصول لست أحصّله، والمراد من الحصول التمثل، سواء كان التمثل بواسطة الصورة وهو العلم الحصولي، أو بغير الواسطة وهو الحضوري، فعلى هذا لم يكن للكلية والجزئية اختصاص بالعلم الحصولي، وذهب بعضهم إلى أن لها اختصاص بالحصولي، فلذا فسر المفهوم بأنه عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في العقل، فعلمه تعالى لا يتصف بالكلية والجزئية، وكذا معلوماته تعالى؛ لأن علمه تعالى بنفسه وبالأشياء حضوري، كما مر.

(٤) قوله: جوز: لم يقل: فرض بدل جوز، على ما اشتهر؛ لأن الفرض يشمل التقدير المحض أيضا، فيتوهم اندراج الجزئي في تعريف الكلي.

(٥) قوله: تكثره: أي تكثر المفهوم بحسب الأفراد والأشخاص دون الأجزاء؛ فإن التكثر من حيث الأجزاء ليس مناط الكلية لوجوده في الجزئي أيضا كزيد؛ فإن له يدا ورجلا وفخذا إلى غير ذلك. اعلم أن التكثر فسر بتفسيرين، الأول: بالصدق على كثيرين كما هو الظاهر، والثاني: بالمطابقة لكثيرين، قال الفاضل الشارح: المراد بالمطابقة المناسبة المخصوصة التي لا تكون بينها وبين غير من أفراد نوع آخر، قال أحسن المحققين: هذا التفسير الثاني هو الأعم الشامل للصدق والكشف، أعني ما يكون صادقا على كثيرين أو كاشفا لكثيرين، فاحفظه فإنه ينفعك في مقام سيجيء.

(٦) قوله: من حيث تصوره إلخ: أي من جهة كون ذلك المفهوم متصورا، ولا ينظر إلى جهة أخرى كالخارج والبرهان، وإلا لخرجت الكليات التي لا أفراد لها في الخارج، والتي تنحصر في فرد واحد، كذا قالوا، أما الفاضل الشارح فقال: أي يكون مناط تجويز الكثرة في الكلي وامتناعه أى امتناع تجويز الكثرة، وهو في الجزئي مجرد التصور والإدراك، يعني أن تجويز الكثرة وامتناعه صفتان للمفهوم بسبب مجرد التصور، فالعلم علة لاتصاف المعلوم بهما، كما أن الموصوف بالضحك هو الإنسان، وأما التعجب فهو علة لاتصافه، بناء على أن الاختلاف =

فكلي(١) ممتنع،(٢) كالكليات(٣) الفرضية أو لا،(٤) كالواجب والممكن،(٥) وإلا(٦) ....
أفراده كاللاشيء الخاص

= بالكلية والجزئية لاختلاف بنحو الإدراك، دون اختلاف المدرك بالحواس جزئي؛ لتعلق العلم الإحساسي به، وبدونها أي بدون الحواسي كلي؛ لتعلق العلم التعلقي به، ويظهر من كون مناط تجويز الكثرة، وامتناعه مجرد التصور والإدراك كلية اللاشيء ونحوه؛ فإن مجرد إدراكه لا يمنع فرض الكثرة فيه لعدم الهذية، بخلاف أنفسها أي نفس اللاشيء ونحوه؛ فإنها كليات فرضية ليس لها أفراد في الواقع، فأنفسها آبية عن الصدق على شيء فضلا عن الصدق على كثيرين. انتهى مع زيادة، وهنا سؤال وجواب، إن شئت فليراجع إلى شرحه.

(١) قوله: فكلي: اعلم أنه للكلي على ما ذكره الشيخ الرئيس ثلاثة معان، أحدها: يقال: المفهوم يصدق على كثير بالفعل، وهذا المعنى يستعمل في باب القضايا، ولا يشمل الكلي الذي يمتنع صدقه كالكليات الفرضية، ولا للكلي الذي يمكن صدقه، ولكن لم يخرج إلى الفعلية أصلا كالعنقاء، ولا الذي يمكن صدقه وخرج إلى الفعلية، ولكن لم يوجد منه الأفراد واحد كالشمس، وثانيها: يقال لمفهوم جاز، وأمكن صدقه على كثيرين، وهذا المعنى يستعمل في الفلسفة الأولى، ولا يشمل الكلي الذي يمتنع صدقه كالكليات الفرضية، وثالثها: يقال لمفهوم لا يمتنع نفس تصوره من فرض وتجويز الشركة بين الكثيرين، وهذا هو المستعمل في صناعة الميزان وكلية الكليات الفرضية بهذا المعنى الثالث؛ فإن نفس تصورها تجوز الشركة، وليست كليتها بالمعنى الأول؛ لعدم صدقها على فرد بالفعل فضلا عن الصدق على كثيرين بالفعل، ولا بالمعنى الثاني؛ فإنه لا يجوز حملها على كثيرين.

(٢) قوله: ممتنع: أي أفراده في الوقع، لا بحسب التصور، وإلا لا يكون كليا.

(٣) قوله: كالكليات الفرضية: أي الكليات التي ليست لها أفراد في الواقع إلا بحسب الفرض كشريك الباري، واجتماع النقيضين؛ فإنه كلي يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه صدقه على كثيرين، وإن كان مانعا عن تجويز التكثر بحسب الواقع.

(٤) قوله: أولا: أي لا يمتنع أفراده بل يمكن وجودها، سواء كان ضروريا أو لا، كالواجب؛ فإن العقل يجوز تكثر مفهوم الواجب وصدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين، وإن لم يوجد في الواقع إلا الواحد، فهو غير قادح عن تجوز التكثر، كذا قيل، فتفكر تفكرا صحيحا.

(٥) قوله: الممكن: الظاهر منه من حيث المقابلة بالواجب الممكن الخاص؛ فإن الممكن العام شامل للواجب، والمقصود ههنا تقسيم واحد ثنائي عقلي، وهو إما أن يمتنع الأفراد في الواقع أو لا يمتنع، وقوله: «كالواجب والممكن» تمثيل للقسم الثاني، وليس المقصود الحصر لجميع أقسام الكليات، فحينئذ لا يضر خروج قسم آخر كالممكن العام، كما لا يخفى.

(٦) قوله: وإلا: أي وإن لم يجوز العقل تكثره من حيث تصوره فجزئي، وهذا يشعر بأن الكلي ملكة، والجزئي عدم، ونص السيد قدس سره على خلافه؛ فإن الجزئي عنده هو الأمر المشتمل على الهذية والكلي سلبه، لكن من شأنه الاشتمال على الهذية، فصار الجزئي ملكة والكلي عدما.

فجزئي،[1] فمحسوس[2] الطفل في مبدأ الولادة وشيخ[3] ضعيف البصر، والصورة[4] الخيالية من البيضة المعينة كلها جزئيات؛[5] ....

(١) قوله: فجزئي: فإن قلت: إن المفهوم ما هو حاصل في العقل كما مر، وبعض الجزئي كالجزئيات المادية لا يكون حاصلا في العقل بل في الحواس، فكيف يصح تقسيم المفهوم إليه؟ قلت: إن المراد من العقل ههنا هو الذهن لا القوة العاقلة، والذهن هو مجموع القوة العاقلة والحواس، كما ذكره السيد الهروي.

(٢) قوله: فمحسوس إلخ: اعلم أن ههنا أسولة ثلاثة، أراد المصنف دفعها، فتقرير الأول ههنا: أن الطفل باعتبار أن حسه المشترك؛ لنقصانه لا يؤخذ الصورة المعينة من الخارج، بأن يؤخذ صورة الأب مميز عن صورة غيره وصورة الأم كذلك، بل يأخذ صورة الأب صورة رجل ما أو صورة الأم امرأة ما، كما قال الشيخ في الشفاء: أول ما يرتسم في خيال الطفل وهو صورة رجل أو صورة امرأة، من غير أن يتميز له رجل هو أبوه عن رجل ليس هو أباه، وامرأة هي أمه من امرأة ليست هي أمه، ولذلك إذا حضره غير الأب، يألف به أيضا، فعلى هذا يكون الصورة الحاصلة في خيال الطفل من تلقاء الحس المشترك منطبقة على كثيرين، فصارت كلية مع أنها جزئية؛ لأن الكليات لا ينطبع في الآلات الجسدانية التي هي الحواس.

(٣) قوله: وشيخ: عطف على الطفل، فيكون معناه: محسوس الشيخ الذي في بصره ضعف، وقرئ «الشبح» بالباء الموحدة والحاء المهملة، فحينئذ يكون العطف على المحسوس، ويكون المعنى: والشبح الحاصل؛ لضعيف البصر، هذا هو السؤال الثاني، وتقريره: أن الشبح الحاصل من بعد لمن في بصره ضعف قابلة للاشتراك عند الذهن؛ لأن عقله يجوز صدق هذه الصورة التي يظن بها أنها لزيد أو عمرو أو بكر على كثيرين، فصارت كلية مع أنها جزئية.

(٤) قوله: والصورة: عطف على المحسوس والصورة الخيالية في الخيال، هذا هو الثالث من الأسولة، وتقريره: أن الصورة الحاصلة في الخيال من البيضة المعينة في الخارج إذا بدل واحد منها بعد واحد بدون علم التبديل للرائي يجوز العقل صدقها على كل من تلك البيضات الغير المميزة عند الحس، فصارت الصورة؛ لتجويز التكثر كلية مع أنها جزئية.

(٥) قوله: كلها جزئيات إلخ: هذا هو الدفع للأسولة الثلاثة، وحاصله: أن الكلي ما يجوز العقل صدقه على كثيرين على سبيل الاجتماع دون البدلية والتردد، والمتحقق في الصورة المذكورة إنما تكثر على سبيل البدلية والتردد؛ إذ لا يجوز العقل أن يكون البيضة الخيالية كثيرة في الخارج، وإنما يتردد في أنها هل هذا أم غيرها؟ فالتجويز العقلي في البيضة الخيالية هو الشك والتردد في أنها أية بيضة من البيضات المعينة، والتجويز العقلي في الكلي هو جزم العقل بأنه في نفسه صالح؛ لأن يصدق على كثيرين، وشبح ضعيف البصر لا يصدق على الكثير عند الذهن إلا على وجه البدلية، وفي نفسه لا يصدق على كثيرين لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البدلية ومحسوس الطفل وإن صدق في نفسه على الكثيرين، لكنه على سبيل البدلية.

لأن شيئا منها لا يجوز العقل تكثرها على سبيل[١] الاجتماع، وهو المراد ههنا،[٢] وههنا شك مشهور وهو: أن الصورة[٣] الخارجية لزيد والصورة الحاصلة منه في أذهان طائفة تصوروه، كلها متصادقة،[٤] ....
في تعريف الكلي
أي الصورة الخارجية والصورة الخيالية

(١) قوله: سبيل الاجتماع إلخ: هو عبارة عن أن يصدق المفهوم على أشياء كثيرة بصدق واحد، كما يصدق ذلك المفهوم على واحد منها كذلك، كما يقال: زيد وعمر وبكر ما هم؟ فيقال في جوابه: إنسان، كذلك إذا قيل: زيد ما هو؟ فيقال: إنسان، وهذا الصدق الاجتماعي هو المعتبر في التعريف الكلي.

(٢) قوله: ههنا: أي في اعتبار التكثر الجمعي في تعريف الكلي شك واعتراض مشهور بين القوم، أورده العلامة الرازي في شرح المطالع.

(٣) قوله: أن الصورة الخارجية: التي في الخارج لزيد، وهو الذات المشخصة في الخارج، والصورة الحاصلة من زيد في أذهان طائفة تصوروه، كل من هذه الصور متصادقة يصدق بعضها على البعض، هذا هو الشك المشهور، حاصله: أن زيدا مثلا تصوره طائفة، وحصل في ذهن كل منها صورته، فعلى كل صورة من الصور التي في أذهان طائفة يصدق أنه صورة زيد؛ لأن حصول الأشياء بأنفسها، فما حصل من زيد يكون نفسه فلا شك في صدق زيد عليه، وكلها حصلت من زيد، فزيد يصدق على الكل اجتماعا، فإذا صدق زيد على كثيره صار كليا؛ لأن الكلي ما يصدق على كثيرين، فيلزم كون الجزئي كليا، واعترض عليه الشارح الفاضل بأن هذا غير متوجه؛ لأن المقسم للكلي هو المفهوم، والصورة الخارجية لزيد مثلا إنما هي في الخارج، فلا يصدق عليها أنها مفهوم من المفهومات، فيخرج مما هو مقسم للكلي؛ فإن الصادق على الكثرين جمعًا ليس بكلي، بل الكلي هو المفهوم الصادق عليها، وتلك الهوية الخارجية ليست بمفهوم، حتى يلزم بها انتقاض تعريف الكلي بالصدق الجمعي، وفي المقام أبحاث لا يسعها هذا المختصر.

(٤) قوله: متصادقة إلخ: أي يصدق كل منها على الأخرى؛ فإن مناط الصدق في الحمل المتعارف على الاتحاد، كما حقق في موضعه، وهو حاصل فيها؛ فإن كلها متحدة مع زيد، ومتحد المتحد متحد، فإذن كل واحد منها يكون صادقا على ما ورائها بالضرورة بالحمل المتعارف؛ ضرورة كونه متغايرة من وجه ومتحدة من وجه آخر، ويرد عليه بأن مناط التصادق على الاتحاد، وهو مفقود في الصور الذهنية والهوية الخارجية؛ لتخالفها بحسب الوجودات والهويات الشخصية، فلا تصادق؛ لأن كل ما هو حاصل في ذهن مثلا، ومكتنف بعوارض مخصوصة مترتبة على نحو حصوله في ذلك الذهن، يمتاز عما هو حاصل في ذهن عمرو كذلك وبالعكس، وبالجملة: تعدد الوجود يوجب تعدد العوارض المشخصة، وتعددها يوجب تعدد الهويات، فهي متبائنة لا يصدق شيء منها على =

فإن التحقيق أن حصول الأشياء بأنفسها[1] في الذهن لا بأشباحها وأمثالها، ....

= الهوية الأخرى، ولا على الهوية الخارجية، أما الوهم بأن ما ذكرت من أن الشخص العيني والشخص الذهني متغايران لا تصادق بينهما أصلا، مناف لما قال المحققون من أن الأشياء بأنفسهما حاصلة في الأذهان؛ لأنه يقتضي الاتحاد فيصح التصادق، فيزاح بأن الحاصل في الذهن على تقدير القول بحصول الأشياء بأنفسها إنما هو الماهية المجردة عن العوارض الخارجية، لا الهوية العينية المكتنفة بالعوارض الخارجية؛ لامتناع حصول المكتنف بالعوارض الخارجية من حيث إنها خارجية في الذهن، وإلا يلزم الإحراق والاحتراق عند تعقل النار والجبل، كما أن المكتنف بالعوارض الذهنية من حيث إنها عوارض ذهنية يمتنع وجوده في الخارج، وإلا يلزم ترتب الآثار الذهنية، كالانكشاف وغيره على الحاصل في الخارج، فلا يحصل من زيد عند تصوره إلا الحقيقة الكلية لزيد، ثم يقارنها التشخيص الذهني الخاص الكاشف لتلك الهوية الخارجية، وهذا التشخص الخاص في الذهن يتباين في الوجود للهوية الخارجية، فلا يحصل الاتحاد والتصادق بين الصورة الذهنية والخارجية، فتفكر ولا تكن من الغافلين.

(١) قوله: بأنفسها: اعلم أن الحكماء أجمعوا على أن المعلوم عند العلم به لا بد أن يكون شبهته أو صورته حاصلا في الذهن، وأنكره المتكلمون، وتحرير النزاع: أنه لا شبهة في أن النار مثلا له وجود عيني، تظهر به عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما، هذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا وأصليا، وهذا مما لا نزاع فيه، إنما النزاع في أن النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا، وهذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهني والظلي، فالمتكلمون ذكروا في وجوه الإنكار أنه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا، لزم كون الذهن حارّا باردا عند تصور ماهية الحرارة والبرودة، إذ لا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة، وكذا الحال في البرودة، وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا عند تصور ماهية الاستدارة والاستقامة، وأيضا يلزم اجتماع الضدين، إذا تصور الضدين معا، وأيضا يلزم وجود الجبل مع عظمه في الذهن عند تصور ماهية، وأيضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك الباري، وما يقول مقامه في الذهن عند تصوره ماهيته، وهكذا تلزم مفاسد أخر كثيرة، واستدلت الحكماء على إثبات الوجود الذهني بوجوه، منها أنا نحكم على كثير من الأشياء التي لا وجود لها في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة، ككونها لازمة وملزومة، وكون الممتنع مثلا أخص من المعدوم، وكون العنقاء ممكنا طائرا إلى غير ذلك من الأحكام، والحكم على الشيء بأحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوته؛ إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفس الأمر، وإذا ليس ثبوت تلك الأمور المعدومة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب، ثم الحكماء اختلفوا في أن الحاصل في الذهن هل هو شبح شيء أو صورته بعد اتفاقهم على أنه لا يحصل في الذهن نفس الشيء الخارجي من حيث هو خارجي، والفرق بين =

فلتلك الصورة تكثر، ومن ههنا[١] يستبين كون الجزئي الحقيقي محمولا، وهو[٢] الحق، ...

أي صورة زيد — فصارت كليا — يظهر — وعلى السيد السند

= الشبح والصورة أن الشبح عبارة عن صورة الشيء المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا، كما أن شبح الفرس على الجدار يغاير حقيقة الفرس، فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات، وصورة الشيء عبارة عما أخذ عنه بعد حذف المشخصات الخارجية، بأن يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن، وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية؛ لتصير كاشفا للعلوم الخارجي وعلما له، وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار، فذهب شرذمة قليلة من الفلاسفة إلى حصول الأشياء بأشباحها، وأورد عليه بأن شبح الشيء يكون مباينا لذي الشبح، فكيف يكون كاشفا له؟ وذهب أكثر الحكماء إلى حصول الأشياء بأنفسها مستدلين بأن دلائل الوجود الذهني تدل على أن الحاصل في الذهن نفس الأشياء، لا بمعنى أنها حاصلة من حيث إنها خارجية في الذهن، بل بمعنى حصولها بصورها المتحدة معها فيه؛ فإنها تدل على أن متعلق الحكم لا بد أن يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه؛ ليصح حكمه عليه بأحكامه إيجابية، فلا بد من حصول نفس الشيء في الذهن؛ إذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه إليه، فتدبر، وههنا تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه.

(١) قوله: من ههنا: أي من صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية، وصدق واحد منها على الأخرى، يظهر كون الجزئي الحقيقي محمولا على شيء، كما أن زيدا ههنا محمول على الصورة الذهنية.

(٢) قوله: هو الحق: أي كون الجزئي الحقيقي محمولا حقٌّ لا خفاء فيه؛ لأنه الصورة الحاصلة في الأذهان، والصورة الخارجية كلها متصادقة وجزئيات، فثبت حمل الجزئي، وأنكره السيد السند في حاشيته على شرح المطالع، وتمسك بأن الجزئي لو كان محمولا، لكان محمولا على نفسه من حيث هو هو وعلى غيره، وكلاهما باطلان؛ لأن في الأول لا تغاير، والحمل لا بد فيه من التغاير، ولا اتحاد في الثاني، والحمل بدون الاتحاد بنحو من الأنحاء غير جائز، فالحمل في الجزئي الحقيقي إنما هو بحسب الظاهر، وأما بحسب الحقيقة فليس محمولا على شيء أصلا، وإنما المحمول هو المفهومات الكلية، ففي قولك: «هذا زيد» وإن كان زيد محمولا على هذا بحسب الظاهر، لكنها دل بأن هذا مسمى بزيد أو مدلول هذا اللفظ. وأثبت المحقق الدواني حمل الجزئي قائلا بأنه يجوز حمله على نفسه بأخذه مع الوصفين المتغايرين التحقق مناط الحمل، وهو الاتحاد مع القرينة، وحاصله: أن الهوية الواحدة في الخارج كزيد، يمكن أن يوجد مع وصفين متغايرين كالضاحك والكاتب، فيحصل بسبب ذلك مفهومان متغايران في الذهن، ويتحقق مناط الحمل أي الاتحاد والتغاير، كما يقال: هذا الضاحك هو هذا الكاتب، قال الحافظ في حاشية على القاضي: ورده السيد السند بأنه لا يخلو إما أن يكون المشار إليه بهذا الضاحك زيدا وبهذا الكاتب عمرا مثلا، فهناك جزئيان لا يحمل أحدهما على الآخر قطعا، وإن كان المشار بهما زيدا مثلا، فليس هناك =

ولا يجاب[1] بأن المراد من صدقها على كثيرين أنها ظلٌّ لها ومنتزع[2] عنها، واللازم
المجيب هو السيد السند — الصورة — الصورة — للكثرة — أي الكثرة

ههنا أن لها ظلًا متعددا، لا أنها ظل متعدد، والمطلوب هو الثاني؛ لأن[3] التصادق ....
في أداة النقض — الصورة — الصورة — بالإضافة — أي الظلية للمتعدد

= إلا جزئي حقيقي واحد وهو ذات زيد، لكنه اعتبر معه تارة اتصافه بالضحك وأخرى اتصافه بالكتابة، وبذلك لم يتعدد للجزئي الحقيقي تعددا حقيقيا، ولم يغاير التغاير حقيقيا، بل هناك تعدد وتغاير بحسب الاعتبارات، والكلام في الجزئيين المتغايرين تغايرا حقيقيا لما هو المتبادر من العبارة، لا في جزئي واحد له اعتبارات متعددة، قال الفاضل الشارح: لعل مراد السيد السند من إنكار حمل الجزئي نفي حمله بالحمل المتعارف، أقول: هذا هو المتبادر من دليل السيد قدس سره، والمتحقق في قولنا هذا الضاحك هو هذا الكاتب، هو الحمل الأولي بحسب المرتبة الرابعة، والحمل المتعارف ما يفيد أن يكون الموضوع من أفراد المحمول، وهذا في القضية الطبعية، أو ما هو فرد لأحدهما هو فرد للآخر، وهذا في القضية المحصورة، والتفصيل في التصديقات. محمد إبراهيم.

(١) قوله: ولا يجاب: هذا الجواب مما أفاده السيد السند في حاشيته على شرح المطالع، وحاصله: أن الكلي ما يصدق على كثيرين بأن يكون ظلا لكثيرين منتزعا عنها في الخارج أو في الذهن، بأن يوجد من كل واحد منها بحذف المشخصات معنى واحد بعينه تطابق الكل، وصدق صورة زيد على الصور الكثيرة التي في أذهان الطائفة ليس كذلك؛ لأن زيدا ليس منتزعا عن هذه الكثرة بل وجد في الخارج، وينتزع العقل عنه هذه الكثرة، فلا يكون ظلا لكثيرين، بل له أظلال كثيرة وفروع مستفادة منه، والمعتبر في الكلي هو الأول، وما يوجد ههنا هو الثاني، فلا يكون كليا.

(٢) قوله: ومنتزع: يعني ما يقال: إن الكلي هو ما يصدق على الكثيرين، فمعناه: أن الكلي ظلّ ومنتزع عن الكثيرين، فعطف منتزع على ظل عطف تفسيري كاشف لمعنى الظل فإن قلت: إن الانتزاع هو اختراع شيء ليس له وجود في العين عن منشأ يصح اختراعه، وهذا المعنى لا يوجد في كثير من الكليات كالإنسان والفرس وكذا الظلية، قلت: ليس المراد بالانتزاع ذلك المعنى، بل المراد هو الأخذ عن الكثيرين، بأن يؤخذ من كل واحد من الكثيرين بحذف المشخصات معنى واحدا يطابق الكل بعد حذف المشخصات يبقى أمر واحد مشترك بين هذا الكثيرين، فيكون كليا، لعلك دريت منه أن الانتزاع بالمعنى الثاني أعم من الانتزاع بالمعنى الأول، فيوجد في الإنسان والفرس كما يوجد في الفوقية والتحتية.

(٣) قوله: لأن التصادق: دليل للنفي الموجه في قوله: «لا يجاب»، ورد للجواب المذكور آنفا، وتلخيصه أن الصورة الخارجية لزيد، والصورة الكثيرة متعدد، فما اتصف به أحدها يتصف به الأخرى، فلما كانت الكثرة إظلالا لزيد، يكون زيد أيضا ظلًا لها، فصدق على زيد أنه ظل لكثيرين ومنتزع عنها، وهو المراد في تعريف الكلي =

يصح الانتزاع(١) والظلّيّة أيضا؛ فإن الاتحاد(٢) من الطرفين، بل الجواب(٣) أن المراد ....
دليل لصحة الانتزاع — عن هذا الاعتراض

= لصدق التعريف عليه، فصار كليا فلا يتم هذا الجواب، وفيه: أن التصادق بين الصورة الخارجية لزيد وبين صورها الحاصلة في الأذهان ممنوع، كما لوحناه سابقا من أن ما في الأعيان وفي الأذهان شخصان متغايران لا اتحاد بينهما، فلا يصح الحمل.

(١) قوله: يصح الانتزاع: يعني أن التصادق مصحح لانتزاع الصورة الخارجية من كل واحدة من الصورة الذهنية وبالعكس، وكذا الظلية من الطرفين، فإن المنتزع ظل للمنتزع عنه، فتحقق ما هو المعتبر في الكلي من الظلية للكثيرين والانتزاع عنها، فعاد الإشكال، لقد علمت مما حرّرت سابقا أن هذا القول من المصنف عجيب؛ فإن التصادق لو سلم، فكيف يكون مصححا للظلية؛ فإنا لا نعني الظلية ههنا إلا الفرعية بحسب الوجود، والانتزاع بمعنى الأخذ عن الكثيرين بحذف المشخصات، ولا شك أن الهوية العينية لزيد أصل والصورة الذهنية فرع فكيف يكون الصورة الذهنية أصلا والهوية العينية فرعا حتى يتحقق الظلية الهيوة بعينة، بل الأمر بالعكس، ألا ترى أن الإنسان في قولنا: «الإنسان كاتب» لا يمكن أن يكون فرعا لمفهوم الكاتب، بل مفهوم الكاتب فرع وصفة للإنسان الذي هو أصل ومنعوت فإن الموضوع منعوت وأصل، والمحمول فرع ونعت، فافهم ولا تكن من المسرعين في الرد والقبول.

(٢) قوله: فإن الاتحاد: دليل صحة الانتزاع، يعني أن الصورة الخارجية متحدة مع الصورة الكثيرة، والصور الكثيرة متحدة مع الصورة الخارجية، فما يصلح له أحد المتحدين يصلح له الآخر، فإذا كان الصورة منتزعة عن زيد، فزيد أيضا يكون منتزعا عنها، وإذا كانت إظلالا له يكون زيد أيضا ظلا لها، فصار ظلا لكثيرين، أقول: هذا أيضا عجيب، فإن المصنف ماذا أراد من الاتحاد؟ فإن أراد الأعم من العيني والذاتي والعرضي، فهذا الاتحاد كيف يصحح الانتزاع من الطرفين، وإن أراد الاتحاد العيني فهو مفقود ههنا كما علمت، وإن أراد الذاتي كما بين زيد ونوعه أي الإنسان، فالانتزاع بالمعنى المراد من الإنسان صحيح؛ لأن الإنسان منتزع ومأخوذ من زيد بخلاف المشخصات، وأما من الزيد فليس بصحيح؛ لأن الزيد ليس بمنتزع ومأخوذ من الإنسان بحذف المشخصات، كما لا يخفى، وإن أراد الاتحاد العرضي كما بين الإنسان والكاتب، فالانتزاع من الطرفين كيف يكون صحيحا هذا، ولعل لكلام المصنف وجها لست أحصله، فتدبر.

(٣) قوله: بل الجواب إلخ: هذا الجواب مما أفاده شارح المطالع، وتلخيصه: أن الكلي ما يكون له تكثر في الخارج، والصور الحاصلة من زيد في أذهان طائفة وإن كانت لها كثرة في الذهن، لكن ليس لها كثرة في الخارج؛ لأن كلها في الخارج عين زيد، ولا بد في الكلي من الكثرة في الخارج، ولما لم يوجد الكثرة في صورة زيد في الخارج، لا يكون كليا.

تكثر المفهوم بحسب الخارج، فالصورة الحاصلة من زيد باعتبار الأذهان يستحيل أن
في تعريف الكلي
تتكثر في الخارج، بل كلها[1] هوية زيد. وأما[2] الكليات الفرضية والمعقولات الثانية
أي الصورة التي تصورها
فلعدم اشتمالها على[3] الهذية لا ينقبض العقل بمجرد تصورها عن تجويز تكثرها في الخارج، حتى قيل: إن الكليات الفرضية بالنسبة إلى الحقائق الموجودة كليات،[4] ....
القائل هو الدواني

---

(١) قوله: هوية زيد: أي يصدق على كل واحدة من الصورة الذهنية أنها لو وجدت في الخارج لكانت عين زيد، لا أنها عين وجودها في الخيال عين هوية زيد، حتى يلزم كون الشيء بما هو موجود في الأعيان موجودا لا في الأعيان، قال المصنف رحمه الله: هو المراد بحصول الأشياء بأعيانها لا بأشباحها، يعني أن المراد من قولهم: «إن الأشياء حاصلة في الذهن بأنفسها» إن الحاصل في الذهن لو وجدت في الخارج، لكان متحدا مع ما في الخارج.

(٢) قوله: أما الكليات الفرضية: دفع توهم ناشٍ عن التقييد بالخارج في تعريف الكلي، تقرير التوهم: أنه يخرج عن تعريف الكلي كثير من الكليات كالفرضية، والمعقولات الثانية كمفهوم اللاشيء ومفهوم الصورة العقلية ومفهوم الكلي، فإن أي فرد فرض في الخارج يصدق عليه الشيء المبائن للاشيء، وهكذا مفهوم العلم والصورة الذهنية، ومفهوم الكلي من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن، وليس لها أفراد في الخارج، فلعدم وجودها في الخارج لا يجوز تكثر مفهوماتها بحسب الخارج، فلا يصدق تعريف الكلي عليها مع أنها منه، فلا يكون تعريف الكلي جامعا، وكذا الحال للكليات انحصرت في فرد مع إمكان الغير كالشمس والعقل، أو مع امتناع الغير كالواجب عز مجده.

(٣) قوله: على الهذية: دفع للتوهم المذكور، تقريره: أن الكليات الفرضية والمعقولات الثانية؛ لعدم اشتمالها على الهذية والخصوصية المانعة عن فرض الشركة لا يمنع العقل عن تجويز تكثرها في الخارج، كمجرد تصورها مع قطع النظر عن لحاظ وجود أفرادها وعدمها، فلا يخرج الكليات المذكورة عن تعريف الكلي بتجويز تكثر مفهومه بحسب الخارج حتى يلزم عدم جامعية، نعم لو عرف الكلي بما يكون له كثرة في الخارج بالفعل، لا بما يجوز العقل تكثره في الخارج، يلزم خروجها عنه البتة، والمصنف رحمه الله بريء عن ذلك، وفي المقام تحقيق عجيب للفاضل الشارح، فمن شاء الاطلاع عليه فليراجع إلى شرحه لهذا الكتاب.

(٤) قوله: كليات: لأن تصورها من جهة عدم اشتمالها على الهذية لا يمنع أن تكون متحدة مع مبائناتها، فلا يكون مانعا للحمل عليها، بل إنما يكون المنع من جهة ملاحظة التباين، والسرُّ فيه أن المحال لا يكون محالا من كل جهة، بمعنى أن لا يكون سبب استحالته كل جهة، فحمل الكلي العرضي على الحقائق الموجودة محال من جهة التباين، ومع قطع النظر عنه ليس بمحال.

هذا.(١) الكلية والجزئية صفة(٢) للمعلوم، وقيل:(٣) صفة العلم.
خذ هذا القائل السيد السند

(١) قوله: الكلية والجزئية: اعلم أن التقابل بين الكلية والجزئية التقابل بالعدم والملكة، والملكة هي الجزئية بأن يكون عبارة عن وجود التعيين بنحو مخصوص، والكلية عدم هذه الملكة بأن يكون عبارة عن عدم تلك التعين، لكن بشرط أن يكون من شأنه ذلك التعين المخصوص، وإن ذهب بعضهم إلى أن الكلية ملكة، والجزئية عدمها، وعلى كل تقدير فالمتصف بالكلية لا بد أن يكون صالحا للاتصاف بالجزئية، فإن كان العلم متصفا بالكلية، فهو يكون متصفا بالجزئية، وإن كان المعلوم متصفا بها، فيكون هو متصفا بالجزئية، وإن كان العلم والمعلوم كلاهما متصفان بها، فيكونان هما متصفان بالجزئية.

(٢) قوله: صفة للمعلوم: ظاهر كلام المصنف رحمه الله مشعر بأن هذا النزاع معنوي، والأمر ليس كذلك، كما أشرنا سابقا؛ لأن الكلية إما أن يكون عبارة عن حمل الكلي على كثيرين، أو يكون عبارة عن مطابقية للكثيرين، يعني يكون بينه وبين كثيرين مناسبة مخصوصة لا يكون بينه وبين أفراد نوع آخر، فإن كانت عبارة عن الأول فلا يمكن أن تعرض للأعيان؛ لأن كل ما في الأعيان فهو مشخص لا يمكن أن يحمل على أمور متعددة متباينة في الوجود، وهذا ظاهر، وكذا لا يمكن أن تعرض لما في الأذهان؛ لأن ما في الأذهان إما أن يكون شبحا، كما هو مذهب القائلين بوجود الأشياء بأشباحها أو متحدًا مع ما في الخارج كما هو مذهب القائلين بوجود الأشياء بأنفسها، فإن كان هو الأول فليس هو بمحمول على ما في الخارج من الأفراد الكثيرة؛ لأن الشبح لا يكون محمولا على ذي الشبح، وإن كان هو الثاني فنقول: إن الحاصل في الذهن هوية شخصية؛ لكونه مقارنا مع العوارض الذهنية المشخصة المانعة عن الشركة والصدق على الكثرة، فثبت أن الكلية بالمعنى الأول لا تعرض إلا للصورة من حيث هي هي، وإن كانت عبارة عن الثاني أعني المطابقة، فهي تحتمل معنيين، الأول: المطابقة بالصدق والحمل، أعني ما يكون صادقا ومحمولا على كثيرين، والثاني: المطابقة بالكشف، أعني ما يكون كاشفا للكثيرين، فإن فسرت المطابقة بكلا المعنيين على طريق منع الخلو، فالكلية صفة للمعلوم وللعلم كليهما؛ فإن المطابقة الحملي صفة للمعلوم، والمطابقة الكشفي صفة للعلم، وإن فسرت بالثاني فقط فهو صفة للعلم فقط؛ فإن الكاشف بالفعل بالذات حقيقة هو مرتبة العلم، أعني الشيء من حيث القيام بالذهن كما هو الظاهر بالتأمل، وبهذا ظهر لك أن المصنف رحمه الله ترك ذكر مذهب، أعني كونها من صفات كليهما مع أنه ذهب إليه جمع غفير، إلا أن يقال: إن المصنف رحمه الله ليس بصدد بيان جميع المذاهب، بل مقصوده ذكر الشقين اللذين بينهما غاية الشقاق، وأما الذي تركه فهو في الحقيقة جمع بين المذهبين.

(٣) قوله: قيل: صفة العلم: قال المصنف رحمه الله في الحاشية وذلك مذهب الأوائل: هو الحق بحسب دقيق النظر، وإن كان على النظر يحكم بالأول؛ فإن التشخص الذي عليه مدار الجزئية، إنما هو بنحو الإدراك وهو الإحساس =

والجزئي لا يكون(١) كاسبا ولا مكتسبا،(٢) ....

= لا التعقل، وهذا تأويل اشتهر من الحكماء من نفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه الجزئي، فافهم. انتهى. وحاصله: أن التفاوت بين الكلي والجزئي إنما يكون بالعلم؛ فإنا إذا علمنا الإنسان بالعقل فهو في هذه المرتبة كلي، وإذا عرفنا بالحس فهو جزئي، فالعلم هو المناط للكلية والجزئية فهو المتصف بهما، وقد عرفت ما عليه وما له منا، فتذكر. ويرد عليه أن المناط لا تقتضي الاتصاف بهما بالذات، ويجوز أن يكون المعلوم في مرتبة التعقل متصفا بالكلية وفي مرتبة الإحساس بالجزئية كما يحكم به الظاهر، والقول الفيصل في هذا المقام قد مر، أما قول المصنف ﷺ: «وهذا تأويل إلخ» فهو دفع للإيراد الذي يرد على الحكماء بنفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه جزئي، أما تقرير الإيراد فهو أن قول الحكماء بحسب المعنى المتبادر غير صحيح؛ لأنه يلزم منه عدم علم الواجب تعالى ببعض المعلومات الموجودة هو الجزئي من حيث هو جزئي، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، أما تقرير الدفع فهو أن جميع الكليات والجزئيات بأي وجه أخذت معلومة له تعالى، وهو تعالى يعلم الجزئي من حيث هو جزئي أيضا، لكن يعلمه بنحو التعقل لا بنحو الإحساس؛ لأنه تعالى متره عن الآلات الجسمانية، ومن وقوع التغير في علمه تعالى فيما يعلمه بالإحساس يعلمه بالتعقل، وقوله: «فافهم» لعله إشارة إلى ما قال بحر العلوم من أنه يبقى بالتشنيع بإنكار صفتي السمع والبصر له تعالى، فافهم.

(١) قوله: لا يكون كاسبا إلخ: [أي لا يحصل به شيئا كليا كان أو جزئيا] أي لا يحصل بالجزئي شيء، سواء كان كليا أو جزئيا؛ لأنه إن حصل به جزئي مبائن له، سواء كان ماديا أو مجردا، يكون كاسبا، والكاسب يكون محمولا، والجزئي ليس بمحمول، فكيف يكون كاسبا؟ وإن حصل به الكلي، فهذا الكلي إما الكلي الذي هذا الجزئي فرد أخص منه، فهو باطل بأن الانتقال لا يكون من الأخص إلى الأعم، وأما الكلي الذي ليس هذا الجزئي فرد منه بل مبائن له، فحاله ما مر في تحصيل الجزئي.

(٢) قوله: ولا مكتسبا: [أي لا يحصل هو بنفسه بالغير] أي لا يكون حاصلا بالغير؛ لأنه لا يحصل بالكلي؛ لكون نسبته إلى الجزئيات متساوية، والكاسب لا بد من كونه مرجحا للمكتسب، ولا يحصل بالجزئي المبائن كما مر، ويرد عليه أن الجزئيات يجري فيها الكسب والاكتساب، كما في موضوعات القضايا الشخصية التي تقع صغرى وكبرى الشكل الأول، كما يقال: هذا زيد، وزيد إنسان، ينتج: هذا إنسان، وكما في الاستقراء والتمثيل، فإن الاستقراء عبارة عن تصفح الجزئيات، التي يستخرج منها حكم كلي، والتمثيل عبارة عن قياس جزئي آخر مغاير له؛ لاشتراكهما في العلة المؤثرة، كما في القياسات الفقهية، فكيف يصح النفي؟ فيزاح بأن الكلام في تصور الجزئي وكسب التصور يعني كلامنا في أن التصورات الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة، لا في أن علومها مطلقا لا تكون كاسبة ولا مكتسبة حتى يرد الإيراد المذكور، فافهم.

وقد يقال: لكل(١) مندرج تحت كلي آخر، ويختص بالإضافي كالأول(٢) ....

الجزئي — الجزئي بهذا المعنى — أي باسم الاضافى

(١) قوله: لكل: أي يطلق لفظ الجزئي بالاشتراط أو بالحقيقة والمجاز على كل شيء يندرج تحت كلي آخر، ويحمل الكل عليه ذاتيا كان له أو عرضيا، ويختص الجزئي بهذا المعنى بالإضافي بأن يقال: جزئي إضافي؛ لأن جزئيته بالإضافة إلى كل اندراج تحته. اعلم أن معنى الاندراج ليس ما هو المنساق إلى الفهم من كون الشيء مندرجا تحت شيء آخر أن يكون الشيء الأول أخص من الشيء الثاني، حتى يرد أنه قد شاع بينهم عد المساوي جزئيا إضافيا بالنسبة إلى المساوي الآخر، كالإنسان بالنسبة إلى الناطق، والضاحك بالنسبة إلى الكاتب، بل المعنى أن ما يكون موضوعا للقضية الموجبة الكلية، فالحاصل أن الجزئي الإضافي يطلق على كل ما يكون موضوعا لتلك القضية، سواء كان أخص من المحمول كقولنا: كل إنسان حيوان، أو مساويا له نحو: كل إنسان ناطق، فالإنسان المساوي للناطق وإن كان غير مندرج تحته بمعنى أن يكون أخص منه وفردا له، لكن مندرج بالمعنى الآخر المراد ههنا، وأما الأعم فخارج عنه قطعا؛ لكذب الموجبة الكلية القائلة: كل حيوان إنسان، نعم لو كان المراد بكون الجزئي الإضافي موضوعا للموجبة مطلقا، كلية كانت أو جزئية، لكان يلزم دخول الأعم فيه، وإذ ليس فليس. لكن يرد عليه أنه لما أريد بالمندرج هذا المعنى، فلا يكون الجزئي الإضافي إلا كليا، فلا يصدق حينئذ على الجزئي الحقيقي، فيكون بينهما تباين، فانخسف ما اشتهر بين القوم من عموم الجزئي الإضافي عن الجزئي الحقيقي؛ لأن كل جزئي حقيقي جزئي إضافي؛ لاندراجه تحت كلي، ولا عكس؛ لجواز كون الجزئي الإضافي كليا، فالحق أن المساوي لا يدخل تحت الجزئي الإضافي، كما يستفاد من كلام الرئيس في الشفاء، وحاصله: أن الشيخ صرح في الشفاء بأن المعتبر في الموجبة الكلية لأفراد الشخصية إن كان للموضوع نوعا أو ما يساويه، كقولنا: كل إنسان حيوان، والأفراد الشخصية والنوعية معا إن كان الموضوع جنسا أو مساويه، نحو: كل حيوان جسم، وهذه الأفراد تكون أخص من محمولاتها، فكيف المساوي للشيء جزئيا إضافيا له؛ إذ لا يصدق عليه أنه مندرج تحت كلي، فافهم.

(٢) قوله: كالأول إلخ: [أي كالجزئي بالمعنى الأول] أي كما أن الجزئي بالمعنى الأول، وهو ما يمنع العقل تكثره في الخارج يختص بالحقيقي، فإنه أحق بالجزئية؛ لأن جزئيته بالنظر إلى حقيقته، فالحاصل: أن للجزئي معنيان، الأول: ما يمنع العقل صدقه على كثيرين، كما مر سابقا، فهذا الجزئي حقيقي؛ لأنه أحق بكونه جزئيا؛ إذ جزئية بالنظر إلى حقيقية، والثاني: ما يندرج تحت كلي، فهذا جزئي إضافي؛ لأن جزئيته إنما هو بالنسبة والإضافة إلى ما يندرج تحته؛ إذ جزئية الإنسان إنما هي تحت الحيوان، وأما بحسب نفسه فهو كلي، وبين الجزئيين عموم وخصوص من وجه؛ لتصادقهما في زيد، فإنه حقيقي؛ لامتناع صدقه على كثيرين، وإضافي؛ لاندراجه تحت كلي هو الإنسان، ووجود الحقيقي في الواجب عز اسمه على مذهب الحكماء بدون الإضافي؛ لعدم اندراجه تحت شيء، ووجود الإضافي في الإنسان؛ لاندراجه تحت الحيوان، وعدم الحقيقي؛ لعدم امتناع صدقه على كثيرين.

بالحقيقي. كليان[١] إن تصادقا[٢] كليا[٣] فمتساويان، وإلا فتفارقا،[٤] فإن[٥] كان كليا فمتبائنان، وإن[٦] كان جزئيا فإما من الجانبين فأعم وأخص من وجه، ....

أي يختص باسم الحقيقي — كالإنسان والناطق — وإن لم يتصادقا — التفارق — كالإنسان والحجر — التفارق — كالإنسان والأبيض

(١) قوله: كليان: اعلم أولا: أنه لما فرغ عن بيان معنى الكلي وقسمي الجزئي، شرع في بيان النسبة، وثانيا: أنه إنما اختص بيان النسبة بين الكليين؛ لأن النسبة لجميع أقسامها لا تتحقق إلا فيهما، لا بين الكلي والجزئي، ولا بين الجزئي والجزئي، وأما الأول فلأن الكلي أعم من الجزئي الذي هو فرد له مطلقا ومبائن لغيره، فليس بين الكلي والجزئي مساواة وعموم من وجه قطعا، وأما الثاني فلأن جزئيا يكون مبائنا لجزئي آخر، فليس بينهما مساواة وعموم الصدق، وفي الثاني باعتبار التحقق، كما سيجيء في التصديقات.

(٢) قوله: إن تصادقا: أي يصدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر كالإنسان والناطق، اعلم أن لا حاجة إلى أن يقال: إن تصادقا كليا من الجانبين كما في بعض الكتب؛ لأن لفظ التصادق يغني عنه، كما لا يخفى.

(٣) قوله: كليا: [أي كان الصدق كليا من الجانبين].

(٤) قوله: وإلا فتفارقا: أي وإن لم يتصادقا فتفارقا، بحيث يصدق أحدهما بدون الآخر، والمراد بالتفارق الافتراق على سبيل عموم المجاز، وإلا لما صح التقييد بقوله: «أو من جانب واحد»، كما سيجيء.

(٥) قوله: فإن كان: أي هذا التفارق كليا بحيث لا يصدق شيء من أحدهما على شيء من الآخر، فهذان الكليان متبائنان كالإنسان والفرس؛ فإن شيئا من أفراد الإنسان لا يصدق عليه الفرس، ولا شيء من أفراد الفرس، يصدق عليه الإنسان. اعلم أولا: أن مرجع التساوي إلى موجبتين كليتين، نحو: كل إنسان ناطق، وكل ناطق إنسان، ومرجع التباين الكلي إلى سالبتين كليتين، نحو: لا شيء من الفرس بإنسان، ولا شيء من الإنسان بفرس. وثانيا: أنه ليس المراد من التصادق والتفارق ما يكون بحسب الحمل الأولى، بأن يكون المتساويان كليين بينهما التصادق بحسب الحمل الأولى والمتبائنان كليين بينهما التفارق بحسبه، والحمل الأولى عبارة عما يكون الموضوع فيه عين المحمول، وإلا يدخل التساوي في بعض الصورة التي لا يكون المحمول فيها عين الموضوع، كالضاحك والكاتب في حد التباين الكلي؛ لانتفاء الحمل الأولى بينهما، بل المراد أن يكون بحسب الحمل المتعارف الذاتي والعرضي، وسيأتي تعريف الحمل مع أقسامه في أوائل التصديقات، فانتظره. وثالثا: أن في صورة التصادق يعتبر الإطلاق العام، أعني يكون موجبتان كليتان مطلقتين عامتين، وفي صورة التباين يعتبر الدوام، أعني يكون سالبتان كليتان دائمتين، فحينئذ يكون النائم والمستيقظ داخلا في التساوي لا في التباين، كما لا يخفى على من ألقي السمع وهو شهيد.

(٦) قوله: وإن كان: أي التفارق جزئيا من الجانبين، بحيث يصدق كل من الكليين بدون الآخر في بعض المواد، فكل من الكليين أعم من الآخر من وجه، وأخص منه من وجه، كالحيوان والأبيض؛ فإن الحيوان يوجد بدون =

أو من جانب واحد فقط،(١) فأعم وأخص مطلقا. واعلم(٢) أن نقيض كل شيء رفعه،(٣)

كالإنسان والحيوان ... ذلك الشيء

= الأبيض في الفرس الأسود مثلا، والأبيض بدونه في الثوب الأبيض، ويجتمعان في الفرس الأبيض، فكل واحد منهما أعم من الآخر وأخص منه؛ فإن الحيوان أعم من الأبيض بحسب وجوده في غيره، وأخص منه بحسب وجود الأبيض في غير الحيوان، والأبيض أعم من الحيوان بحسب وجوده في غيره كالثوب، وأخص منه بحسب وجود الحيوان في غير الأبيض وهو الفرس الأسود، فمرجع العموم والخصوص من وجه إلى سالبتين جزئيتين دائمتين، نحو: بعض الحيوان ليس بأبيض دائما كالفيل، وبعض الأبيض ليس بحيوان دائما كالثوب الأبيض، وإنما اعتبر الدوام؛ إذ لو لم يعتبر لزم أن يتحقق العموم والخصوص من وجه في مادة التساوي كالنائم والمستيقظ؛ لصدق «بعض النائم ليس بمستيقظ»، أي في زمان النوم، وبعض المستيقظ ليس بنائم، أي في زمان اليقظة النائم مستيقظ بالفعل، وإلى موجبة جزئية مطلقة، نحو: بعض الحيوان أبيض بالفعل كالفرس الأبيض، فافهم.

(١) قوله: فقط: أي يكون التفارق من جانب أحد الكليين دون الآخر، فالكلي المفارق أعم، والكلي الذي هو غير المفارق أخص مطلقا، أي كالحيوان والإنسان، وإنما سمي هذا العموم والخصوص مطلقا؛ لأنه المتبادر عند إطلاق العموم والخصوص، فمرجع العموم والخصوص مطلقا إلى موجبة كلية مطلقة عامة، نحو: كل إنسان حيوان بالإطلاق العام، وإلى سالبة جزئية دائمة، نحو: بعض الحيوان ليس إنسان دائما.

(٢) قوله: اعلم: اعلم أنه جرت عادتهم ببيان حال النقيض بعد بيان نسب الكليين؛ إذ الأشياء تعرف بأضدادها، فلذا اشتغل المصنف رحمه الله أولا ببيان معنى النقيض ثم ببيان أحواله.

(٣) قوله: رفعه: أي سواء كان رفع الشيء في نفسه بأن يعتبر ذلك الشيء في نفسه، ولا يلاحظ صدقه على شيء، فكان نقيضه رفعه في نفسه كالإنسان؛ فإنه نقيض الإنسان رفعه، أو كان رفع الشيء عن شيء بأن يعتبر صدق ذلك الشيء على الشيء، فكان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء. اعلم أن للنقيض ثلاثة معان، الأول: بمعنى الرفع فقط، وبهذا المعنى لا يكون التناقض من النسب المتكررة، ولا يكون لكل مفهوم نقيض على مذهب التحقيق، وهو أن السلب لا يضاف حقيقة إلا إلى الوجود، كما سيجيء. والثاني: أعم من الرفع والمرفوع، وحينئذ كان التناقض من النسب المتكررة، وهو ظاهر؛ لأن الإنسان كما هو نقيض الإنسان؛ فإنه رفع، كذلك الإنسان نقيض الإنسان؛ لأنه مرفوع، وعلى هذا يكون لكل شيء نقيض، كما لا يخفى. والثالث: بمعنى لا يجتمع ولا يرتفع، وبهذا المعنى أيضا لا بد أن يكون التناقض من النسب المتكررة، ويكون لكل شيء نقيض؛ فإن السلب لا يجتمع مع المسلوب ولا يرتفع معه، إذا دريت هذا فاستمع أن النقيض بهذه المعاني يشتمل لنقيض كل، سواء كان مفردا أوقضية، وما اشتهر من أنه لا نقائض للمفردات فهو بمعنى آخر، وهو التمانع بالذات، ويقال للنقيضين المتمانعان بالذات، أي الأمرين اللذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الأمر انتفاء الآخر فيه وبالعكس، كالإيجاب والسلب؛ فإنه إذا تحقق الإيجاب بين الشيئين، انتفى السلب وبالعكس، فافهم، وقد بقي خبايا في زوايا الكلام.

فنقيضا[١] المتساويين متساويان، وإلا[٢] فتفارقا في الصدق،[٣] فيلزم صدق أحد المتساويين بدون[٤] الآخر، هذا خلف،[٥] وههنا[٦] شك قويّ، وهو: أن نقيض[٧] التصادق رفعه لا صدق التفارق، ....

كالإنسان واللاناطق — أي في لزوم التفارق — لا يدفع بسهولة

(١) قوله: فنقيضا المتساويان: أي رفع المتساويين متساويان، بحيث يصدق رفع كل من المتساويين على كل ما يصدق عليه رفع الآخر كالإنسان والناطق؛ فإن رفع الإنسان وهو اللاإنسان، يصدق على كل ما يصدق عليه رفع الناطق وهو اللاناطق، وبالعكس.

(٢) قوله: وإلا: أي وإن لم يكن بين نقيضي المتساويين تساوٍ وتصادق، فتفارق النقيضان في الصدق، بحيث يصدق أحد النقيضين بدون الآخر.

(٣) قوله: في الصدق: [بأن يصدق أحدهما بدون الآخر].

(٤) قوله: بدون الآخر: لأنه إذا صدق نقيض أحد التساويين، لم يصدق هناك ذلك المساوي، وإلا يلزم اجتماع النقيضين، ولما لم يصدق نقيض الآخر، فيصدق الآخر هناك بدون الأول؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، فيلزم صدق حد المتساويين بدون صدق الآخر.

(٥) قوله: هذا خلف: [أي خلاف المفروض، وهو باطل]؛ فإنه يلزم حينئذ رفع التساوي بين العينين كالإنسان والناطق، وقد ثبت، وتوضيحه: أن وجود أحد المتساويين بدون الآخر باطل؛ لأنه يرفع التساوي بينهما فلا بد حينئذ من التساوي بين نقيضيهما؛ لئلا يلزم الخلف كاللاإنسان واللاناطق؛ فإن كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر، وإن لم يكن كذلك، بل يصدق اللاإنسان على شيء ولا يصدق اللاناطق عليه، فوجد الناطق مع اللاإنسان، فيصدق الناطق بدون الإنسان، فلا يبقى التساوي بين الناطق والإنسان؛ لأنه لا بد فيه من لزوم التصادق بينهما، فيلزم الخلف.

(٦) قوله: ههنا: أي في لزوم التفارق عند عدم التصادق شك قوي لا يدفع بسهولة، أورده العلامة الرازي، ومرجع الشك قول المصنف: «وإلا فتفارقا» فالغرض منه منع الملازمة.

(٧) قوله: أن نقيض التصادق إلخ: رفع التصادق سلبه بأن يسلب التصادق بين النقيضين، ويقال: بعض اللاإنسان ليس بلاناطق، لا صدق التفارق بأن يصدق عين أحدهما على نقيض الآخر، ويقال: بعض اللاإنسان ناطق، حاصله: منع قول المصنف: «وإلا فتفارقا» بأن عدم وجود التصادق بين نقيضي المتساويين يستلزم رفع التصادق وسلبه، بأن يكون سلبا محضا؛ لأنه نقيضه، ولا يستدعي صدق التفارق؛ لأن التفارق ليس نقيضا للتصادق ولا لازما له، كما لا يخفى، وأيضا لا تستدعي وجود الموضوع بخلاف صدق التفارق؛ لأنه إذا لم يصدق «كل لا إنسان =

وربما[١] يكون نقيض المتساويين مما لا فرد له في نفس الأمر، كنقائض[٢] المفهومات الشاملة، فيصدق الأول[٣] دون الثاني،[٤] وما[٥] قيل: ....

أي رفع التصادق — أي صدق التفارق

= لا ناطق»، يصدق «بعض اللاإنسان ليس بلاناطق» سالبة معدولة، وهو لا يستلزم «بعض اللاإنسان ناطق» موجبة؛ لأن السالبة المعدولة لا يستلزم صدق الموجبة؛ لصدق السلب بدون وجود الموضوع بخلاف الإيجاب.

(١) قوله: ربما يكون إلخ: هذا دفع دخل، تقريره: أن السالبة المعدولة تستلزم الموجبة المحصلة عند وجود الموضوع، ولا مرية في وجود أفراد اللاإنسان فيصدق التفارق، فاندفع المنع، وتقرير الدفع: أن بعض نقيض المتساويين يكون مما لا فرد له في الواقع، كنقائض المفهومات الشاملة لأنواع الموجود كالشيء والممكن، ونقيضاهما «اللاشيء واللاممكن»، ومن المعلوم: أن لا أفراد لهما، فحينئذ يصدق رفع التصادق، فيصدق السالبة المعدولة، نحو: بعض اللاشيء ليس بلا ممكن بعد اقتضائها وجود الموضوع دون الثاني، أي التفارق المستلزم للموجبة المحصلة، نحو: بعض اللاشيء ممكن؛ لاقتضائها وجود الموضوع، فلا يجري الدليل، بأنه لو لم يصدق «كل لا شيء لا ممكن»؛ لصدق بعض اللاشيء ممكن؛ لعدم الموضوع، فلا يثبت المدعى، وهو أن كل نقيضي المتساويين متساويان.

(٢) قوله: كنقائض المفهومات: كاللاشيء واللاممكن، فإن الشيء والممكن من المفهومات الشاملة، واللاشيء واللاممكن من نقائضهما، ليس لهما أفراد في نفس الأمر؛ لأن كلما وجد في عالم الواقع لا يخلو عن شيء وممكن، وليس شيء فيه يصدق عليه اللاشيء واللاممكن، وإلا يلزم اجتماع النقيضين. (ملا مبين:١١٠)

(٣) قوله: الأول: أعني رفع التصادق بأن يكون سالبة معدولة، ويقال: بعض اللاشيء ليس بلا ممكن.

(٤) قوله: الثاني: أعني صدق التفارق بأن يقال: بعض اللاشيء ممكن، فعلم أن عدم التصادق يستدعي رفعه، لا صدق التفارق.

(٥) قوله: وما قيل: في دفع المنع المذكور، وقد ارتضى به كثير من المحققين، وحاصله: أن نقيض المتساويين يكون أمرا؛ فإن النقيض عبارة عن الرفع، وهو أمر عدمي، فينعقد منهما القضية الموجبة السالبة المحمول، وهي لا تقتضي وجود الموضوع؛ فإنها في المعنى مساوية للسالبة، فالمفهومات الشاملة ينعقد من نقائضها الموجبة السالبة المحمول، وهي لا يستدعي وجود الموضوع، فحينئذ رفع التصادق يستلزم التفارق، ويجري الدليل بأن يقال: نقيضا المتساويين متساويان، فيصدق كل ما ليس بشيء ليس بممكن؛ إذ لو لم يتصادقا فنقيض هذه القضية يكون صادقا، وهو بعض ما ليس بشيء ليس هو بليس ممكن، ونفي النفي إثبات، فيصدق قولنا: «بعض ما ليس بشيء ممكن»، وهذا هو التفارق، فرفع التصادق يستلزم التفارق.

إن صدق[١] السَّلب على شيء لا يقتضي وجوده،[٢] وحينئذ رفع التصادق يستلزم التفارق،
أي وقت عدم الاقتضاء

فبعد[٣] تسليمه إنما يتم إذا كان تلك المفهومات وجودية[٤] كالشيء[٥] والممكن، وأما إذا
عدم الاقتضاء الجواب أي المفهومات الشاملة

كانت سلبية[٦] كلا شريك[٧] الباري ولا اجتماع النقيضين، فلا مساغ[٨] لذلك فيه، .....
المفهومات الشاملة الجواب دفع الشك

(١) قوله: صدق السلب: هذا هو المفهوم للقضية السالبة المحمول التي اخترعها المتأخرون، والفرق بينهما وبين السالبة البسيطة بأن في السالبة البسيطة يتصور الطرفان، ويحكم بالسلب، وفي السالبة المحمول يرجع، ويحمل ذلك السلب على الموضوع المعنى السالبة ج نيست ب، ومعنى السالبة للمحمول ج نيست ب است، وسيأتي تحقيقه في التصديقات.

(٢) قوله: وجوده: أي وجود ذلك الشيء الذي هو الموضوع بل السالبة المحمول في قوة السالبة البسيطة ومساوية لها في عدم اقتضائها وجود الموضوع، واستدل عليه بأنه إذا صدق سلب ب عن ج، فيصدق على ج أنه منتف عنه ب، وإلا يصدق نقيضه، أعني ليس بمنتف عنه ب، فلا يصدق السالبة، هف، وإذا صدق أن ج منتف عنه ب، صدق سلب ب عنه لا محالة، وفيه ما فيه فتدبر.

(٣) قوله: فبعد تسليمه: فيه إشارة إلى المنع؛ لما قال صاحب القيل من أن صدق السلب على شيء لا يقتضي وجوده، وحاصله: أنا لا نسلم أن الموجبة السالبة المحمول في قوة السالبة لا تستدعي وجود الموضوع؛ لأن القريحة السليمة حاكمة على أن الرابط الإيجابي مطلقا يستدعي وجود الموضوع؛ لأن تلك القريحة حاكمة بأن السلب مطلقا لا يستدعيه.

(٤) قوله: وجودية: أي لا يكون السلب جزءا من مفهومات، سواء كانت متصفة بالوجود أم لا.

(٥) قوله: كالشيء والممكن: بأن يقال: إن النسبة بين الأصلين أعني الشيء والممكن مساواة يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر، فيخرج من نقيضيهما القضية السالبة المحمول، فيلزم صدقهما، ولا يصدق نقيضهما، أعني السالبة، وهي تستلزم الموجبة المحصلة، فيلزم الافتراق.

(٦) قوله: سلبية: أي عدمية، أي يكون السلب جزءا من مفهومها، سواء كانت موجودة أم لا.

(٧) قوله: كلا شريك الباري: يعني أن لا شريك الباري، ولا اجتماع النقيضين من المفهومات الشاملة، ويصدقان معا على كل ما هو موجود في الواقع، فيكونان متساويين، كما لا يخفى.

(٨) قوله: فلا مساغ: أي لا مجرى ولا سبيل لذلك الجواب الذي ذكر بما قيل في نقيض تلك المفهومات السلبية؛ لأن هذه المفهومات لما كانت سلبية، فيكون نقائضهما وجودية، لا ينعقد منها السالبة المحمول بل ينعقد الموجبة الكلية، وهي كل شريك الباري اجتماع النقيضين، فهي غير صادقة؛ لأنها موجبة تقتضي وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلا شك أنها غير صادقة، ويلزم أن يكون نقيضها وهو بعض شريك الباري ليس باجتماع =

فلا جواب إلا بتخصيص[١] الدعوى بغير نقائض تلك المفهومات، هذا.

لهذا الشك — أي فنقيضا التساويين متساويان — الشاملة — خذ هذا

= النقيضين صادقا، وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعي، قال الفاضل الشارح: وأنت خبير بأن المتأخرين لو التزموا فى النقيض رفع شيء حقيقة، فيكون نقيض السلب سلب السلب، كما هو مسلك المحققين، حتى يكون نقيض لا اجتماع النقيضين رفعه، أي لا اجتماع النقيضين، ويكون نقيض لا شريك الباري لا لا شريك الباري، فلهم سبيل أوسع؛ لدفع الإعضال أي الإشكال، بأن يقولوا: ليس نقيض لا اجتماع النقيضين اجتماع النقيضين، حتى لا يجري الجواب المذكور هناك، بل نقيضه لا لا اجتماع النقيضين، فالنقيض لكونه سلبيا، لا يستدعي الموضوع، فللجواب مساغ قطعا، فالمنع هو المنع الأول الذى أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله: «فبعد تسليمه».

(١) قوله: بتخصيص إلخ: حاصله: أن دعوى نسبة التساوي بين نقيضي المتساويين ليست عامة يجري في كل نقيض من نقائض المتساويات، بل مختصة بغير نقائض المفهومات الشاملة، يعني إذا كان المتساويين من المفهومات الشاملة، لا يكون هذه النسبة بين نقيضهما، وأما إذا كانا غير ذلك، فهذه النسبة محفوظة فيهما، لا يكون مختلفة عنهما؛ لأن نقائض غير المفهومات الشاملة يصدق على شيء بالضرورة، فيكون الموضوع موجودا، ولا شك أن السالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع، فرفع التصادق يستلزم التفارق، ويصح حينئذ ما قال المصنف رحمه الله: «وإلا فتفارقا»، وأما تعميم القواعد فهو بقدر الطاقة البشرية، فلا مجال لأحد أن يقول: إنه على تقدير تخصيص الدعوى بغير نقائض المفهومات الشاملة لا يكون قواعد الفن عامة، مع أنه يجب أن يكون تلك القواعد عامة، وأيضا التعميم يكون باعتبار الغرض، ولا غرض يعتد به في البحث عن نقائض المفهومات الشاملة؛ إذ ليس في العلوم الحكمية قضية موضوعها أو محمولها نقيض المفهومات الشاملة، وهذا الفن آلة لتلك العلوم. قال بحر «العلوم»: قال الفاضل الشارح: والحق في الجواب عن الشك القوي أن عموم السلب من الإيجاب ليس بحسب التناول أي الشمول للأفراد، بحيث يكون أفراد موضوع السالبة زائدة على ما هو في الإيجاب، أما قرع سمعك أن في قولك: «كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بحجر» تناول الإنسان للأفراد، وشموله لها على التساوي لا اعتبار الزيادة في موضوع السالبة، بل عموم السلب بحسب الاعتبار؛ فإن السلب يصح مع أخذ الموضوع من حيث ثبوته ومن حيث لا ثبوته، بخلاف الإيجاب؛ فإنه لا يصح إلا مع اعتبار الوجود بنحو ما، خارجًا أو ذهنًا، محققا أو فرضا، إذا دريت هذا فمعنى كون نقيضي المتساويين متساويان: أن أحدهما أي أحد النقيضين لو انطبق على فرد ما ولو بالفرض البحت، كان النقيض الآخر أيضا منطبقا عليه، أي على فرد ما كذلك، أي ولو بالفرض البحت، وكذا الأخص والأعم فصدق السلب بالفعل لا ينافي الإيجاب على تقدير انطباق العنوان، أي عنوان الموضوع على الفرد، فيصدق قولنا: «كل ما لو وجد، كان شيئا» فهو بحيث =

ونقيض الأعم والأخص مطلقا(١) بالعكس،(٢) فإن انتفاء(٣) العام ملزوم انتفاء الخاص ولا عكس؛(٤) تحقيقا(٥) لمعنى العموم، وشكك(٦) بأن لا اجتماع النقيضين أعم من الإنسان، ...

أي بعكس العينين — يعني إذا انتفى العام انتفى الخاص — بوجوده في الإنسان وغيره

= لو وجد، كان لا ممكنا، فانسد سبيل النقوض، وانحل الأعضال؛ لصدق الإيجاب في نقائض الأمور الشاملة؛ فإنه يكفي لصدقه صدق الموضوع على فرد تقديري، كما لا يخفى. انتهى مع الزيادة، وتلخيصه: أن قولنا: «كل شيء لا ممكن» يجعل قضية حقيقية، فحينئذ يستلزم رفع التصادق صدق التفارق مطلقا في الأمور الخاصة أو العامة كليهما، ويصدق قولنا: «اللاشيء لا ممكن» وبالعكس فإن الموضوع وإن لم يكن موجودا في نفس الأمر، لكن له وجودا فرضيا، وهو يكفي لأخذ القضية حقيقة.

(١) قوله: مطلقا: أي يكون التفارق بين الكليين من جانب واحد فقط كالحيوان والإنسان، كما مر.

(٢) قوله: بالعكس: أي بعكس العينين، فما كان أعم في العينين، كان نقيضه أخص، وما كان أخص فيهما كان نقيضه أعم كالحيوان والإنسان، فالحيوان أعم، ونقيضه اللاحيوان وهو أخص؛ لعدم وجوده بدون اللاإنسان، والإنسان أخص، ونقيضه اللاإنسان وهو أعم لوجوده بدون اللاحيوان، كما في الفرس.

(٣) قوله: فإن انتفاء إلخ: هذا دليل لكون نقيض الأعم أخص، حاصله: أن انتفاء الخاص لازم؛ لانتفاء العام، وانتفاء العام ملزومه، فإذا وجد الملزوم وجد اللازم، فكلما وجد انتفاء العام وجد انتفاء الخاص، وهذا معنى كون نقيض الأعم أخص.

(٤) قوله: ولا عكس: إشارة إلى الدليل؛ لكون نقيض الأخص أعم، بأنه لا عكس بأن يكون انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام، بحيث كلما وجد انتفاء الخاص وجد انتفاء العام، فلما لم يستلزم انتفاء الخاص؛ لانتفاء العام، فصار نقيض الخاص أعم من نقيض العام، كما لا يخفى.

(٥) قوله: تحقيقا إلخ: دليل لقوله: «ولا عكس»، وحاصله: أن العموم كون الشيء شاملا للأخص ولغيره، فلو كان رفع الخاص ملزوم رفع العام، لم يوجد العام بدون الخاص، فلا يبقى العام عاما، هف.

(٦) قوله: شكك: هذا الشك منقول من بعض فضلاء الطوس، وحاصله: أن لا اجتماع النقيضين أعم من الإنسان؛ لوجوده في الإنسان وغيره، مع أن بين نقيضيهما أي اجتماع النقيضين واللاإنسان تباينا؛ لأن اللاإنسان لا يصدق عليه اجتماع النقيضين ولا بالعكس، فبين اللااجتماع النقيضين والإنسان عموم وخصوص مطلق، مع أن بين نقيضيهما تباينا، فانتقض قولكم: «إن نقيض الأعم والأخص بالعكس». وإن قلت: إن اجتماع النقيضين لا يصدق عليه الإنسان، فإذا لم يصدق عليه صدق نقيضه وهو اللاإنسان؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، ويصدق الإنسان على غيره أيضا، فصار أعم منه، فكيف يكون بينهما تباين؟ قلت: إن اجتماع النقيضين محال لا يصدق =

مع أن بين نقيضيهما تباينا، وأيضا[1] الممكن العام من الممكن[2] الخاص.

هو اجتماع النقيضين واللاإنسان

فكل[3] لا ممكن عام لا ممكن خاص، وكل لا ممكن خاص إما[4] واجب أو ممتنع، وكلاهما ممكن عام، فكل لا ممكن عامٍ ممكن عام، والجواب ما مر من التخصيص،[5]

= عليه شيء من الإنسان واللاإنسان؛ لأن صدق الشيء يستلزم وجوده، ولا يلزم ارتفاع النقيضين؛ لجواز صدق نقيض الإنسان في ضمن السالبة البسيطة بأن يقال: اجتماع النقيضين ليس بإنسان، لا في ضمن الموجبة المعدولة؛ ليقتضي وجود الموضوع، ولا يصدق عند انتفائه، حتى يلزم ارتفاع النقيضين.

(١) قوله: وأيضا: هذا شك آخر على قول المصنف ﷺ، ونقيض الأعم والأخص مطلقا بالعكس، قيل: إن هذا الشك لأبي بكر نجم الدين محمد الكاتبي، أرسل إلى المحقق الطوسي في البغداد.

(٢) قوله: من الممكن الخاص إلخ: لأن الإمكان العام عبارة عن سلب ضرورة أحد الجانبين، والخاص سلب ضرورة الطرفين، فإذا وجد سلب ضرورة الطرفين، لا شك في تحقق سلب ضرورة أحد الطرفين فيه، ولا يلزم من سلب أحدهما سلبهما، وهذا هو العموم والخصوص مطلقا.

(٣) قوله: فكل لا ممكن إلخ: شروع في تقرير الشك، وحاصله: أنه لما ثبت أن بين الممكن العام والممكن الخاص الخاص عموما وخصوصا مطلقا، فكأن كل لا ممكن عام لا ممكن خاص صادق؛ لأن اللاممكن العام نقيض العام فيكون أخص، واللاممكن الخاص نقيض الخاص فيكون أعم، فيصدق كل لا ممكن عام لا ممكن خاص، وهذه هي الصغرى والكبرى، قولنا: «لا كل ممكن خاص» إما واجب إن كان الوجود فقط ضروريا، أو ممتنع إن كان العدم فقط ضروريا، فينتج من الشكل الأول قولنا: «كل لا ممكن عام» إما واجب أو ممتنع، ويجعل هذا القول صغرى، ويضم إليه كبرى، وهو قولنا: «كلاهما ممكن عام» فينتج «كل لا ممكن عام ممكن عام»، وهذا باطل؛ لاجتماع النقيضين، والدليل على الكبرى الثانية: أن الواجب لكون وجوده ضروريًّا امتنع عدمه، والممتنع لكون عدمه ضروريًّا امتنع وجوده، فيصدق على كل منهما أن أحد جانبيه ليس بضروري، وهذا هو الممكن العام، وبهذا علمت أن تقرير الشك مشتمل على القياسين، كما لا يخفى.

(٤) قوله: إما واجب إلخ: لأن سلب ما لا يكون طرفاه أي الوجود والعدم ضروريين لا يخلو من أن يكون وجوده ضروريا أو عدمه ضروريا، فالأول هو الواجب تعالى، والثاني هو الممتنع، فصار اللاممكن الخاص إما واجبا أو ممتنعا.

(٥) قوله: التخصيص: بغير نقائض المفهومات الشاملة، فالعموم والخصوص مطلقا بين نقيض الأعم والأخص كذلك إنما يكون في ماسوى المفهومات الشاملة، وحينئذ لا يلزم أن يكون بين اجتماع النقيضين واللاإنسان عموما مطلقا، =

وبين نقيضي الأعم والأخص من وجه تباين جزئي[١] كالمتبائنين،[٢] وهو[٣] (أي التباين الجزئي) التفارق في الجملة؛ لأن[٤] ....

= فلا يلزم الاستحالة في الشك الأول، وكذلك يمنع الصغرى في الشك الثاني، وهي قولنا: «كل لا ممكن عام لا ممكن خاص»، فإنه بناء على القاعدة، والممكن العام والخاص من المفهومات الشاملة، والقاعدة مختصة بما وراءها، وقد يجاب عن الأول بأن يأخذ القضية حقيقية، بأن قدر أفراد اجتماع النقيضين، ويصدق «كل اجتماع النقيضين لا إنسان»، فيصدق اللاإنسان عليها وعلي غيرها، فيثبت عموم اللاإنسان من اجتماع النقيضين، فاندفع الشك وثبت المطلوب، وعن الثاني بأن غاية ما يفهم من الاعتراض هو لزوم صدق الشيء على نقيضه، أعني صدق الممكن العام على اللاممكن العام بالصدق العرضي، وذلك ليس بمحال بل واقع، كما في حمل المفهوم على اللامفهوم، وحمل اللاجزئي على جزئي، فإن اللامفهوم تحصيل معناه في الذهن، وهذا هو المفهوم، فيصدق عليه أنه مفهوم، فحمل على اللامفهوم نقيضه، وكذا حمل اللاجزئي على الجزئي؛ إذ مفهوم الجزئي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهذا المعنى كلي بلا مرية؛ لصدقه على كثيرين، كزيد وعمر وبكر وغيرهم من الجزئيات، فمفهوم الجزئي لا جزئي، فكذلك اللاممكن العام يصدق عليه الممكن العام هو غير ممتنع، والممتنع إنما هو صدقهما على شيء ثالث بنحو واحد من الحمل، وأما اعتبار تغاير أنحاء الحمل غير ممتنع، كما أن جزئي بالحمل الأولى وليس بجزئي بالحمل المتعارف، وللشك أجوبة أخرى مذكورة في المطولات.

(١) قوله: تباين جزئي: هو التباين في الجملة، سواء كان في ضمن التباين الكلي أو العموم من وجه، لا يقال: إن التباين الجزئي نسبة خاصة، فاختل حصر النسب في الأربع؛ لأنا نقول: إن الغرض حصر النسب الممتنعة الاجتماع في الأربع، والتباين الجزئي نسبة خاصة تجتمع مع التباين الكلي والعموم من وجه، فلا اختلال، فتفكر.

(٢) قوله: كالمتبائنين: [فإن بين نقيضيهما أيضا تباينا جزئيا] كما يكون بين نقيضي المتبائنين تباينا جزئيا، كذلك بين نقيض الأعم والأخص من وجه أيضا تباين جزئي. قال بحر العلوم: وقد يستدل بأنه لو لم يكن بين نقيضيهما تباين جزئي، لكان إما تساوٍ أو عموم مطلقا، ونقيضا المتساويين متساويان، ونقيض الأعم أخص من نقيض الأخص، فيلزم أن يكون بين عيني الأعم والأخص من وجه، أو المتبائنين تساوٍ، أو عموم مطلق، هذا خلف.

(٣) قوله: هو: أي التباين الجزئي هو التفارق في الجملة إما كليا أو جزئيا، يعني تحقق كل منهما بدون الآخر، سواء كان في بعض المواد كما في العموم والخصوص من وجه، أو في كل المواد كما في التباين الكلي.

(٤) قوله: لأن: حاصل الدليل: أنه لما كان عين كل واحد من المتبائنين مفارقا عن الآخر بالكلية، وعين الأعم والأخص من وجه مفارقا في الجملة، يصدق نقيض كل واحد منهما مع عين الآخر، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين؛ لأنه لو =

بين العينين[١] تفارقا، فحيث يصدق عين[٢] أحدهما يصدق نقيض الآخر، وهو[٣] قد
التباين الجزئي
يتحقق في ضمن التباين الكلي، كاللاحجر واللاحيوان[٤] والإنسان[٥] واللاناطق، وقد
يتحقق[٦] في ضمن العموم من وجه، كالأبيض[٧] ....
التباين الجزئي

= لم يفارق نقيض كل واحد منهما نقيض الآخر بل يصدق نقيض الآخر، وقد فرض صدق عينه أيضا، فيلزم اجتماع النقيضين وهو باطل، فتفارق نقيض كل واحد من الأعم والأخص، ومن التباينين نقيض الآخر في الجملة، وإلا يلزم اجتماع النقيضين؛ لأنه لو لم يصدق نقيض كل واحد منهما مع عين الآخر، ولثبوت التفارق عينه، لا يصدق أيضا لزم ارتفاع النقيضين، وهو باطل.

(١) قوله: بين العينين إلخ: أي عين الأعم وعين الأخص من وجه تفارقا؛ لصدق أحدهما بدون الآخر في بعض المواد، وكذلك بين عيني المتبائنين، وهو ظاهر.

(٢) قوله: عين أحدهما: أي أحد الأعم والأخص من وجه أو أحد المتبائنين، والأظهر أن يقال: عين كل منهما، كما لا يخفى.

(٣) قوله: وهو: أي التبائن الجزئي قد يتحقق في ضمن التباين الكلي، أي يكون بين الكليتين تباين كلي، أي التفارق في جميع المواد، ويتحقق في ضمنه التباين الجزئي، وهو التفارق في بعض المواد أيضا، كما لا يخفى.

(٤) قوله: كاللاحجر واللاحيوان إلخ: فإن بينهما عموما وخصوصا من وجه بوجود اللاحجر واللاحيوان في بعض المواد كالثوب مثلا، ووجود اللاحجر في الفرس بدون اللاحيوان، ووجود اللاحيوان في الحجر بدون اللاحجر فيه، وبين نقيضيهما تباين جزئي في ضمن تباين الكلي؛ لأن نقيض اللاحجر هو الحجر، ونقيض اللاحيوان هو الحيون، فالحجر والحيوان متبائنان تباينا كليا.

(٥) قوله: والإنسان واللاناطق: مثال للمتبائنين اللذين بين نقيضيهما تباين جزئي متحقق في ضمن التباين الكلي؛ فإن الإنسان واللاناطق متبائنان تباينا كليا، وبين نقيضيهما وهو اللاإنسان والناطق أيضا بينهما تباين كلي.

(٦) قوله: يتحقق: أي التباين الجزئي قد يتحقق في ضمن العموم والخصوص من وجه، يعني يكون بين النقيضين عموما وخصوصا من وجه، ويتحقق التباين الجزئي في ضمنه.

(٧) قوله: كالأبيض والإنسان: فإن بينهما عموما وخصوصا من وجه؛ لصدقهما على الإنسان الأبيض وصدق الأبيض بدون الإنسان، كما في الثوب الأبيض، وصدق الإنسان بدون الأبيض في الإنسان الأسود، وبين نقيضيهما وهو اللاإنسان واللاأبيض أيضا عموما وخصوصا من وجه؛ لصدقهما على الفرس الأسود، وصدق اللاإنسان بدون اللاأبيض في الثوب الأبيض، وصدق اللاأبيض بدون اللاإنسان في الإنسان الأسود.

والإنسان والحجر[1] والحيون، وههنا[2] سؤال وجواب[3] على طبق ما مر.
في التساويين

ثم الكلي[4] إما عين[5] ....

(١) قوله: والحجر والحيوان: مثال للمتبائنين اللذين بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه؛ فإن الحجر والحيوان متبائنان وهو ظاهر، وبين نقيضيهما وهما اللاحجر واللاحيوان عموم وخصوص من وجه؛ لصدق اللاحجر واللاحيوان على الشجر مثلا، وصدق اللاحجر بدون اللاحيوان في الإنسان، وصدق اللاحيوان بدون اللاحجر في الحجر.

(٢) قوله: ههنا: أي في نقيضي المتبائنين ونقيضي الأعم والأخص من وجه سؤالٌ وإيراد، أما الإيراد في نقيضي المتبائنين فهو أن المفهومات الشاملة كالشيء والممكن يكون بين نقيضيهما وهو اللاشيء واللاممكن تباين كلي؛ لعدم وجودهما وصدقهما على شيء، فيصدق أن كلا منهما لا يصدق على الآخر، وهذا هو التباين الكلي، وبين نقائض هذه النقائض وهو الشيء والممكن يتحقق التساوي، فههنا صار التساوي بين نقيضي المتبائنين، فبطل ما قلتم من أن بين نقيضي المتبائنين تباين جزئي، كما لا يخفى، أما الإيراد في نقيضي الأعم والأخص فهو أن الشيء واللاإنسان بينهما عموم وخصوص من وجه؛ لأن بين عين العام ونقيض الأخص يكون عموم وخصوص من وجه، مع أن بين نقيضيهما وهو اللاشيء والإنسان ليس تباين جزئي؛ إذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر في نفس الأمر، فصار الصدق في نفس الأمر معتبر في التباين الجزئي، واللاشيء لا يصدق على شيء في نفس الأمر، فلا تباين بالمعنى المذكور، وفيه كلام لبحر العلوم، فمن شاء فليراجع إلى شرحه لهذا الكتاب.

(٣) قوله: جواب: بتخصيص هذه القاعدة بما عدا المفهومات الشاملة، ومن المعلوم أن الشيء الممكن من المفهومات الشاملة، فتدبر حق التدبر.

(٤) قوله: ثم الكلي إلخ: لما فرغ المصنف من بيان مفهوم الكلي والنسب، شرع في تقسيم الكلي بالنسبة إلى ما تحته، فقال: ثم الكلي، والمراد منه المفرد، كما قال الشيخ في الشفاء، وفصل في قسمة اللفظ المفرد الكلي إلى الأقسام الخمسة، فلا يرد أنه لم ينحصر القسمة؛ لأن منها أقساما كثيرة خارجة عنها، كالفصل القريب مع البعيد، أو البعيد مع البعيد، أو الجنس البعيد مع الفصل القريب مثلا، وتمثيلهم للجنس المتوسط بالجنس النائي من قبيل المساهلة في المثال.

(٥) قوله: عين حقيقة: كالإنسان، فإنه عين حقيقة زيد وعمر وغيرهما، ولفظ الحقيقة قد يطلق على مطلق ما به الشيء هو هو، كليا كان أو جزئيا، وقد يطلق على الأمر المعقول الذي به الشيء هو هو، وهو يختص بالكلي، وهو المراد ههنا.

حقيقة الأفراد،[١] أو داخل[٢] فيها تمام المشترك[٣] بينها وبين نوع آخر أو لا،[٤] ....
هو الجنس هو الفصل

(١) قوله: الأفراد: المراد بها الأشخاص دون ما هو المصطلح عندهم، أعني ما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه؛ فإن الكلي حينئذ لا يكون تمام حقيقتها بل جزء منها؛ ضرورة دخول التقييد والقيد فيها، وأما الأشخاص فهي عبارة عندهم على التحقيق عن الماهية المعروضة للتشخصات، والعارض وتقييده يكونان خارجين ضرورة، وإنما الاعتبار في اللحاظ دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الأشخاص وإنما التغاير بينهما في اللحاظ فقط، من دون أن يدخل أمر في أحدهما دون الآخر. اعلم أن الكلي قد يؤخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض، ويقال له: المطلق والكلي الطبعي، وقد يؤخذ معها بأن يكون كل من التقييد والقيد داخلا، أي مجموع الأمور الثلاثة، ويقال له: الفرد، وقد يؤخذ مع التقييد دون القيد، ويقال لهما: الحصة، ولا وجود لهما في الخارج لجزئية التقييد الذي هو أمر نسبي فيهما، وأما الأول ففي وجوده اختلاف كثير بين الحكماء، ليس هذا موضع تحقيقه، وقد يؤخذ معها بحيث يكون كل من التقييد والقيد خارجا عن المعنون والملحوظ داخلا في العنوان واللحاظ، ويقال له: الشخص عند المتأخرين، فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير إلا تغاير اعتباري، ومن ثم تراهم يقولون بجريان أحكام الخصوص على الكلي من حيث هو هو، وعند المتقدمين وأكثر المتأخرين: الشخص عبارة عن الكلي مع القيد، أي التشخص والتقييد خارج عنه، وإلا لزم عدم وجوده في الخارج، فظهر بهذا أن الشخص والحصة والفرد بهذه المعاني المصطلحة متقابلة لا يصدق أحدهما على الآخر، وقد يطلق الفرد على الشخص، وهو المراد في قولهم: «الكلي إن كان تمام ماهية أفراده فهو نوع»، وإن كان جزؤه فإن كان تمام المشترك بين الماهية وشيء آخر فهو الجنس، وإلا فهو فصل، وإن كان خارجا عن تمام ماهية أفراده فخاصة إن اختص بحقيقة واحدة، وعرض عام إن لم يختص بها، وكذا يطلق الحصة أيضا على الشخص.

(٢) قوله: داخل فيها: أي داخل في حقيقة الأفراد كالحيوان بالنسبة إلى أفراده النوعية، كالإنسان والفرس؛ فإنه داخل في حقيقة الإنسان؛ لأن حقيقته هو الحيوان الناطق، والحيوان داخل في هذا المجموع، وجزءٌ لهذا المجموع.

(٣) قوله: تمام المشترك: والمراد بتمام المشترك ما لا يكون جزء مشترك سواه، ولو كان فهو يكون جزء هذا كالحيوان؛ فإنه تمام المشترك بين الإنسان والفرس، وليس جزءٌ مشترط بينهما سواه، والجسم الذي هو مشترك بينهما جزءٌ من الحيوان، ليس خارجا عنه.

(٤) قوله: أو لا: أي لا يكون تمام المشترك، أعم من أن لا يكون مشتركا أصلا كالناطق؛ فإنه يختص بالإنسان، أو يكون مشتركا لكن لا يكون تمام المشترك كالحساس؛ فإنه يشترك بين الإنسان والفرس، لكنه جزء من تمام المشترك وهو الحيوان. اعلم أن القوم ذهبوا إلى أن داخل الماهية وجزءها منحصر في الجنس والفصل، وقالوا: إن الجزء الذي هو تمام المشترك فهو جنس؛ لكونه صالحا لأن يحمل على الماهية وعلى ما يخالفها بالنوع في جواب ما هو، =

ويقال لها:(١) ذاتيات، وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل،(٢) ....
تلك الأقسام الثلاثة لكونها منسوب إلى الذات

= وأما الجزء الذي ليس هو بتمام المشترك فهو فصل مميز للماهية عن المشاركات، واستدلوا عليه بأن جزء الماهية إذا لم يكن تمام المشترك بينهما وبين نوع آخر مباين لها، فكان مميّزا لها عن جميع المبائنات، فكان فصلا، وأما أن يكون مشتركا بينهما وبين غيرها، لكن لا يكون تمام المشترك بينهما، فهذا الجزء لا يمكن أن يكون مشتركا بين الماهية وبين جميع ما عداها؛ إذ من جملة الماهيات ما هو بسيط لا جزء لها، فيكون هذا الجزء مميزا للماهية عن الماهيات التي لا تشاركها في هذا الجزء، فيكون فصلا للماهية. فإن قلت: فعلى هذا ينحصر أجزاء الماهية في فصل وحده؛ لأن جزء الماهية لا يجوز أن يكون جزءا لجميع ما عداها كما ذكرتم، فيكون مميزا للماهية عما لا يشاركها فيه، فيكون فصلا لها، قلت: لا يكفي في كون الجزء فصلا للماهية مجرد تميز لها في الجملة، بل لا بد أن يكون تمام المشترك بينها وبين نوع آخر، وفي المقام كلام طويل مذكور في المطولات، وليس في ذكره كثير نفع، فرأينا تركه أولى في هذا المختصر.

(١) قوله: لها: أي للثلاثة المذكورة هي النوع والجنس والفصل ذاتيات؛ لكونها منسوبة إلى الذات، فالتغاير بين المنسوب والمنسوب إليه في الأول بحسب اللحاظ والاعتبار فقط، وهذا القدر من التغاير كافٍ لإطلاق لفظ الذاتي، وفي الأخيرين يكون التغاير بين المنسوب والمنسوب إليه للذات أيضا. قال شارح المطالع: إن الشيخ فسر الذاتي في الشفاء بما ليس بعرضي، فسمّى الماهية النوعية ذاتية بهذا التفسير دون الأول، ثم قال: ههنا موضع نظر، فإن الذاتي ما له نسبة إلى ذات الشيء، وذات الشيء لا يكون منسوبا إلى ذات شيء، بل إنما ينسب إلى الشيء ما ليس هو، ثم استشعر بأن يقال: الماهية ليس ذاتية لنفسها، بل للأشخاص المتكثرة بالعدد، فأبطله بأنه لو جعل الماهية ذاتية لتشخص شخص، لم يخل من أن تكون نسبتها بالذاتية إلى ماهية الشخص فيعود المحذور، أو إلى الجملة هي الماهية والتشخص، فلا يكون إياها بكمالها بل جزء منها، وأجاب عن النظر بأن الذاتي وإن دل على النسبة بحسب اللغة، لكن لا كلام فيه، وإنما الكلام فيها وقع عليه الاصطلاح، وهو لا يشمل على نسبة أصلا. انتهى. أقول: هذا الجواب أولى، كما لا يخفى.

(٢) قوله: بمعنى الداخل: لا ما كان عين الذات، فعلى هذا لا يقال للقسم الأول: ذاتي، بل يختص بالقسمين الأخيرين، ويصح إطلاق الذاتي بالمعنى اللغوي، ويكون اللفظ حينئذ على ظاهر. واعلم أن الشيخ جرى في الإشارات على هذا الاصطلاح وهذا هو الاصطلاح في كتاب إيسا غوجي، أما في فن البرهان فالذاتي عبارة عن الملحق للشيء ولذاته ولما يساويه، وهو غير الذاتي في إيسا غوجي، أي الكليات الخمس؛ لأنه يطلق على ما يكون جزء الماهية للشيء. قال العلامة الرازي في شرحه للمطالع: إنهم ذكروا للذاتي خواص ثلاثا، الأولى: أن يمتنع رفعه عن الماهية على معنى أنه إذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية، امتنع الحكم بسلبه عنها، بل لا بد من أن يحكم بثبوته لها، =

أو خارج[١] يختص بحقيقة أو لا،[٢] ويقال لهما:[٣] عرضيات،[٤] والجمهور على أن العرض[٥]

عن حقيقة الأفراد — هو الخاصة — هو العرض العام — لكونهما عرضيين

= الثانية: أنه يجب إثباته للماهية على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهية بكنهها إلا مع تصوره موصوفة به، أي مع التصديق بثبوته لها، وهي أخص من الأولى؛ لأن التصديق إذ لزم من مجرد تصور الماهية، يلزم من التصورين بدون العكس، والشيخ في الشفاء أثبت امتناع السلب ووجوب الإثبات خاصتين متلازمين على تقدير إحضار الماهية والذاتي معا بالبال، لا بمجرد تصورهما أو إحضارها، ولهؤلاء اكتفوا في وجوب الإثبات بمجرد تصورها، وفي امتناع السلب بمجرد تصورهما، فلكم بين القولين، وكيف ما كان فهما ليستا بخاصتين مطلقين؛ لأن الأولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى الأعم، والثانية بالمعنى الأخص، والثالثة: وهي خاصة مطلقة أن يتقدم على الماهية في الوجودين بمعنى أن الذاتي والماهية إذا وجدا بأحد الوجودين، كان وجود الذاتي متقدما عليها بالذات أي العقل يحكم بأنه وجد الذاتي أولا فوجدت الماهية، وكذا في العدمين، لكن التقدم في الوجود بالنسبة إلى جميع الأجزاء وفي العدم بالقياس إلى جزء واحد.

(١) قوله: أو خارج: أي الكلي خارج عن حقيقة الأفراد يختص بحقيقة واحدة، سواء كانت نوعية كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان، أو جنسية كالماشي بالنسبة إلى الحيوان، سواء عم أفرادها، كالضاحك بالقوة للإنسان، أو لا، كالضاحك بالفعل للإنسان.

(٢) قوله: أو لا: أي ليس بمختص بحقيقة واحدة، بل يوجد في حقائق كثيرة مختلفة، كالماشي بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنه خارج غير مختص بحقيقة، بل يعم الإنسان والفرس وغيرهما من الحقائق المختلفة الداخلة تحت الحيوان.

(٣) قوله: لهما: [أي للخاصة والعرض العام] أي للكلي الخارج المختص وغير المختص عرضيات؛ لكونهما عرضين لما تحتها لعرض في هذا الموضع هو الخارج المحمول، سواء كان مختصا لما يحمل عليه كالخاصة، أو عاما كالعرض العام، والعرض بهذا المعنى يعم العرض والجوهر، أما في مبحث المعقولات العشر فالعرض مفسَّر بالقائم بالموضوع، وهو مقابل للجوهر، فافهم.

(٤) قوله: عرضيات: أراد بالجمع ما فوق الواحد، وإنما اختار بالجمع؛ لرعاية التقابل بقوله: «ذاتيات».

(٥) قوله: أن العرض: اعلم أولا: أن العرض والعرضي كليهما مشتركان في الخروج عن الحقيقة، وفي كونهما نعتا لها بحيث تتصف الحقيقة بهما، ومع هذا بينهما تغاير؛ لأن العرضي ما يحمل على المعروض بالمواطاة، كالأبيض والأسود، وكالناطق بالنسبة إلى الحيوان، والحيوان بالنسبة إلى الناطق، وأما العرض فهو يحمل على المعروض مطلقا، سواء كان بالمواطاة أو بالاشتقاق، فالعرض شامل لما يحمل مواطاة على معروضه، كالأبيض والأسود، وما يحمل اشتقاقا عليه كالسواد والبياض، وعلى هذا بينهما عموم وخصوص مطلقا، فالعرض أعم مطلقا من العرضي، وقد يعتبر القيام بالغير في تعريف العرض، فبينهما عموم وخصوص من وجه، فمادة الاجتماع كالأبيض؛ فإنه عرض =

. . . .

= وعرضي، أما مادة الافتراق فكالحيوان بالنسبة إلى الناطق؛ فإنه عرضي، وليس بعرض؛ لأنه ليس قائماً بالغير، كالبياض؛ فإنه عرض وليس بعرضي. وثانيا: أن المراد ههنا بالعرضي هو المشتق كالأبيض والضارب، وبالعرض هو المشتق منه كالبياض والضرب، لا مطلقا، كما لا يخفى. وثالثا: أن المراد بالمحل ما قام به العرض الذي هو المشتق منه، كالثوب الذي قام به السواد مثلا، إذا دريت هذا فاستمع أنهم اختلفوا في أن العرض والعرضي والمحل متغايرة بالذات أو متحدة، وإلى كل ذهب ذاهب، أما الجمهور فمالوا إلى الأول؛ لأن المشتق عندهم مركب من الذات والصفة والنسبة، والعرض هي الصفة فقط، فيكون العرض جزءا لمفهوم المشتق، والجزء يكون مغايرا للكل البتة، أما غيرية العرض للمحل فهو ظاهر؛ فإنه قد يزول العرض ويبقى المحل، كما في السواد الزائل عن الجسم، ولأن المحل موجود بوجود استقلالي بخلافه، العرض إما غيرية العرضي للمحل، فلأن المحل جزء للعرضي الذي هو المشتق عندهم، وأيضا أن العرضي هو الخارج المحمول بنفسه كالأسود مثلا، فلا شك أنه مفهوم انتزاعي لا يكون عين الجسم الذي هو المحل الموجود في الخارج، وكذا الحال عند السيد السند؛ لأن المشتق مركب عنده أيضا، لكن من الصفة والنسبة فقط، واستدل عليه بأن مفهوم الشيء غير معتبر في الناطق، وإلا لكان العرض العام داخلا في الفصل، ولا ما يصدق عليه، وإلا لانقلب الإمكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للإنسان مثلا؛ فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري، وفي الاستدلال شيء لا يخفى على من له أدنى بصيرة في الفن، أما العلامة الدواني فذهب إلى أن العرضي بسيط ليس بمركب كالعرض، وهما متحدان بالذات، حيث قال في القديمة: إن الأبيض إذا أخذ لا بشرط شيء فهو عرضي، وإذا أخذ بشرط شيء فهو الثوب الأبيض، وإذا أخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر، فطبعية العرضي عرضي وعرض باعتبارين، وهذا تحقيق الفرق بين العرضي وعرض، لا ما يتخيل من أن الفرق بينهما بالذات. انتهى ملخصا. وهذا الكلام وإن دل على اتحاد العرضي والعرض بالذات، لكنه لا يدل على اتحاد العرض والمحل، ومعنى قوله: «فهو الثوب الأبيض» أن العرض إذا أخذ بشرط شيء، فكان مجموع المحل والحال فقط، ويؤيد ما قاله المحقق الدواني نفسه في مواضع متعددة من أن الأعراض كلها موجودة متأخرة عن وجود الموضوع وتابعة له، أما الفاضل أبو الحسن الكاشي فصرح في روضة الجنان باتحاد المحل مع العرض أيضا، حيث قال: فليس للبياض ذات سوى ذات الجسم، وليس للبياض شخص آخر سوى تشخص الجسم، وارتضى به المصنف أيضا، ومستندهما ما قال العلامة الدواني في القديمة، ولكن فهم اتحاد العرض مع المحل من عبارة العلامة مستبعد غاية الاستبعاد، كما لا يخفى على ذوي الألباب، وذهب المحقق الهروي إلى أن المشتق أمر بسيط انتزاعي، فالعرض العرضي عنده يكونان مختلفين بالذات، وكذا المحل.

غير العرضي وغير المحل حقيقة.(١)

قال بعض(٢) الأفاضل: ....

(١) قوله: حقيقة: تمييز، وهو متعلق لكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف، أي كل من العرض والعرضي والمحل مغائر للآخر بحسب الحقيقة، وقد عرفت التغاير بين هذه الأمور الثلاثة، فتذكر.

(٢) قوله: بعض إلخ: هو المحقق الدواني في الحواشي القديمة للتجريد، كذا في الحاشية المنقولة عن المصنف رحمه الله، وحاصله: أنه لا فرق بين العرض والعرضي والمحل حقيقة، وإنما الفرق باعتبار كما بين الجنس والمادة، فالأبيض إذا أخذ لا بشرط شيء، أي من حيث هو هو مع عزل اللحظ عن مقارنة الموضوع وعدمها، فهو عرضي مشتق ومحمول على الجسم بالمواطاة؛ لإبهامه وصلاحيته للحمل، فيقال: الجسم أبيض، وإذا أخذت بشرط مقارنة الموضوع معه عين المحل، فيحمل عليه مواطاة؛ لاتحاده معه، فيقال: الثوب الأبيض، وإذا أخذت بشرط عدم مقارنة الموضوع، فهو بهذا الاعتبار أمر مستقل متحصل بنفسه، وهو المشتق منه، ويحمل على المحل بالاشتقاق لا بالمواطاة؛ لإباء قيد التجرد عن الحمل المواطاتي، فيقال: الجسم ذو بياض، قال أحسن المحققين: ومنشأ هذا المقول إن المرئي في الجسم الأسود كالمداد مثلا شيء واحد هو السواد المتجسم بنفسه فهو الأسود، والسواد ومحله لا تغاير بين هذه الأمور أصلا بالنظر إلى إطلاق الألفاظ الموضوعة لمعانيها وحملها على شيء، ففي المواد التي لا يظهر التفاوت بعد تدقيق النظر بين العرض والعرضي والمحل فيها، تبقى هذه الأمور على معانيها الأصلية المتحدة بحسب الذات والمفهوم كالخط مثلا؛ فإنه طول وطويل ومحل للطول وكالصورة الجسمية؛ فإنها اتصال ومتصل ومحل الاتصال، وكالوجود بالنسبة إلى الباري تعالى على طريق الحكماء وغير ذلك، وليس هذا اتحاد المصداق فقط؛ لما قال البعض، بل اتحاد المفهوم؛ فإن المفهوم في هذه الصورة أمر واحد فقط، فالمفهوم في الخط من لفظ الطول والطويل ومحل الطول أمر واحد فقط، وهو الشيء المنقسم في جهة واحدة فقط، وهو أمر واحد، فاتحدت مفهومات هذه الثلاثة ومصاديقها في هذه المواد من حيث مفهوماتها، لا تغاير بينها أصلا، نعم في بعض المواد قد يبقى أحد هذه المفهومات وينتفي الآخر، كما في السواد؛ لزائل عن الجسم، فيتوهم التغاير وليس كذلك، بل يبقى محل السواد هناك؛ فإن محله المفهوم بحسب الحقيقة هو السواد المتجسم، لا الجسم بنفسه، وهو قد زال بزوال السواد، ولا يكون إلا سواد أيضا ثمه. انتهى. ثم بعد كلام لا يليق بهذا المختصر أن المذكور كله تمويه محض؛ فإن تغاير المعاني للأمور الثلاثة المذكورة ضروري، ثم مفهوم المشتق انتزاعي محض، سواء قلنا ببساطته أو بتركيبه يشهد بالذهن الثاقب، والباقيان فقد يوجدان في الخارج، فكيف يتحد ذاته ومفهومه مع ذاتهما ومفهومهما، بل يكون مغايرا لهما، ثم قد يكون المبدأ انتزاعيا محضا، والمحل موجودا خارجيا، فكيف الاتحاد بينهما، =

طبيعة العرض لا بشرط[١] شيء عرضيٌّ، وبشرط[٢] شيء المحل وبشرط[٣] لا شيء ......
إذا أخذ

= ثم إن العرض والعرضي قد لا يكون من الحقائق المتأصلة والمحل منها، فكيف الاتحاد بينهما، ثم العرض قد يكون من مقولات العرض، والمحل من مقولة الجوهر، فكيف اتحاد الذات بينهما فضلا من اتحاد المفهوم، وما ذكر أن محل السواد هو السواد المتجسم بنفسه، فهو فاسد؛ فإن ذلك لا يتصور ظاهرا في الكتابة والضحك؛ فإن محلهما ليست الكتابة المتجسدة بجسد زيد مثلا، والضحك المتجسد بجسده، كما لا يخفى لمن له أدنى تأمل. وأما ما استشهد بالخط والاتصال والوجود، فتغاير المفهومات في تلك المقامات أيضا ضروري، نعم يتحد مصداق العرض والعرضي هناك، وذلك لا ينافي مقصودنا، وإطلاق المحل هناك على سبيل المجاز والتوسع. انتهى. وقد علمت من الحاشية السابقة أن نسبة هذا القول عن اتحاد العرض والعرضي والمحل حقيقة إلى العلامة الدواني فاسد، فتدبر وكن على بصيرة.

(١) قوله: لا بشرط شيء: أي الأبيض إذا أخذته من حيث هو هو، أي مع عزل اللحاظ عن مقارنة الموضوع وعدمها، فهو عرضي ومشتق ومحمول على الجسم بالمواطاة؛ لإبهامه وصلاحيته للحمل، فيقال: الجسم أبيض.

(٢) قوله: بشرط شيء: قال الفاضل اللكهنوي: معناه: أن الأبيض إذا أخذ بشرط مقارنة الموضوع معه، فهو عين المحل، فيحمل عليه مواطاة؛ لاتحاده معه، فيقال: الثوب الأبيض أبيض. انتهى. وقال مولانا ظهور الله: معناه: أنه إذا أخذ الأبيض بشرط شيء الذي هو المحل، فهو أي الأبيض مع شرط المحل ثوب أبيض، ولا يصح أن يرجع ضمير «هو» في قوله: «فهو ثوب أبيض» إلى الأبيض فقط، حتى يكون معنى القول المذكور أنه إذا أخذ الأبيض بشرط المحل، فهو أي الأبيض عين الثوب الأبيض، ويرد عليه الاعتراض بأنه على هذا يلزم اتحاد المحل والحال، وهو محال بوجوه منها أنهما لو كانا متحدين، فأما في الوجود بأن يصير وجوداهما واحد، وهذا لا يعقل؛ لأن الوجود معنى مصدري، تعدده وتوحده يكون تابعا لتعدد المنسوب إليه وتوحده، وإذ هو ههنا متعدد، فالوجود أيضا كذلك أو في الحقيقة، بأن يكون حقيقتهما واحدة، وفيه: أن المحل يكون علة للحال، ومن المستحيل أن يتحد حقيقة العلة والمعلول، ومنها: أن الأحوال تكون متأخرة عن محالها وتابعة لها، فكيف يصح أن يكون بينهما اتحاد؛ لأن الاتحاد ينافي التأخر والتبعية، ومنها: أن الجسم إذا صار ذا بياض، فهل يزيد على طبيعة الجسم شيء أم لا، على الثاني لم يكن أبيض، وعلى الأول لم يكن متحدا مع البياض، وإلا لم يتحقق الزيادة، ومنها: لزوم اتحاد الجوهر والعرض، ومنها: أن العرض ربما ينعدم ويبقى المحل، فلو كان الحال عين المحل، لم يبق هذا.

(٣) قوله: بشرط لا شيء: يعني أن الأبيض إذا أخذ بشرط عدم مقارنة الموضوع، فهو بهذا الاعتبار أمر مستقل في نفسه، وهو مسمى بالعرض والمشتق منه، ويحمل على المحل بالاشتقاق، لا بالمواطاة؛ لإباء قيد التجرد عن الحمل المواطاتي، فيقال: الجسم ذو بياض.

العرض المقابل للجوهر،(١) ولذا(٢) صح النسوة أربع والماء ذراع. ومن ثم(٣) قال: إن
ذلك الفاضل
المشتق لا يدل(٤) على النسبة ولا على الموصوف، لا عاما(٥) ....
٢

---

(١) قوله: للجوهر: يعني أن المراد من العرض الذي هو متحد بالعرضي بحسب الحقيقة، هو العرض بمعنى الموجود في الموضوع، لا بمعنى الخارج؛ لأن العرض بمعنى الثاني ليس بمقابل للجوهر، بل قد يكون جوهرا، كالحيوان بالنسبة إلى الناطق؛ فإن الحيوان خارج عن حقيقة الناطق، فهو عرض له، وليس بمقابل للجوهر، بل هو جوهر.

(٢) قوله: لذا إلخ: أي لاتحاد العرض مع المحل صح أن النسوة أربع والماء ذراع؛ فإن العدد كم منفصل، والمقدار كم متصل، وهما قسمان من العرض، فلو لم يتحد العرض مع محله لما حمل عليه، قال أحسن المحققين: وجه الاستشهاد أن الأربع عرضي والذراع عرض؛ فإن المراد به المقدار المخصوص، وإذا قد اتحد كل واحد منهما في المثال مع المحل، فثبت اتحاد الكل، أقول: هذا في غاية الضعف؛ فإن الأربع محمول على النسوة عرضي لها متحد معها بالعرض، فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم، وأما الذراع بالمعنى المذكور فليس محمولا على الماء، بل إنما المحمول ذو ذراع، فقدر لفظ «ذو» على أن الحمل لا يقتضي اتحاد الذات فضلا عن اتحاد المفهوم، فتفكر.

(٣) قوله: من ثم: [أي لأجل عدم التغاير] أي لأجل اتحاد العرضي والعرض، قال المحقق الدواني: إن إلخ، ولا دخل لاتحادهما مع المحل في هذا القول، كما لا يخفى، فتفسير قول المصنف: «ومن ثم» وبقوله: «أي من أجل عدم التغاير بين العرضي والعرض والمحل» انتهى، كما وقع عن بعض المحققين، غيرُ سديد.

(٤) قوله: لا يدل: حاصله: أن المشتق هو المبدأ، وليس التغاير بينهما بالاعتبار، ولا يدخل فيه النسبة ولا الموصوف، أما الأول فلأنه يعبر عن معنى الأبيض بـ«سفيد»، ولو كان النسبة معتبرة، لأخذت في ترجمة، فظهر فساد ما قال السيد السند من أن المشتق مركب من المبدأ، وهي الصفة والنسبة، فالفرق بينه وبين الفعل بكون النسبة المتفهمة في المشتق غير تامة، وفي الفعل تامة، ولعدم اشتمال المشتق على الزمان واشتمال الفعل عليه، وأما الثاني أعني أن الموصوف لا يدخل في المشتق، فلأنه يلزم تكرار الموصوف إذا ذكر الموصوف، وقلنا: الثوب الأبيض؛ لأن على هذا التقدير يكون معناه: الثوب الشيء الأبيض، هذا إذا كان الموصوف العام داخلا في المشتق، وأما إذا كان الموصوف داخلا فيكون معناه الثوب: الثوب الأبيض، وفساده ظاهر، كما لا يخفى.

(٥) قوله: لا عاما إلخ: وقد يستدل بأنه لو كان الذات المبهمة أي الموصوف العام داخلا في مفهوم المشتق، فيلزم دخول العرض العام في الفصل؛ لأن المشتق قد يكون فصلا كالناطق مثلا، ولو دخل فيه مفهوم الشيء، ويكون معناه: شيء له النطق، والشيء عرض عام لما صدق عليه، فلزم دخولِ العرض العام في الفصل، وهو ممنوع؛ لأن الفصل جزء لما هو فصل له وهو النوع، كالإنسان وجزء الجزء جزء، فيلزم دخول العرض العام في النوع، فلم يبق عرضا عاما.

ولا خاصا،[١] بل معناه: هو القدر الناعت[٢] وحده، هذا[٣] هو الحق، ويؤيده ما قال[٤]
أي الاتحاد — أي الاتحاد
ابن سينا: وجود أعراض في أنفسها هو وجودها لمحالها،[٥] ....
أي الشيخ الرئيس

(١) قوله: ولا خاصا: قد يستدل بأنه لو كان الذات الخاصة داخلة في مفهوم المشتق العامة، لزم انقلاب الإمكان إلى الوجوب، وبطلان التالي حاكم على بطلان المقدم، أما الملازمة فلأن المشتق إذا كان عرضي كالضاحك للإنسان، كانت الذات الخاصة داخلا فيه، فيكون معناه: إنسان له الضحك، فيجب حمله على الإنسان؛ لأن ثبوت الإنسان للإنسان ضروري، فثبت الانقلاب، وبطلانه ظاهر.

(٢) قوله: الناعت: أي الأمر المخصوص الذي يكون نعتًا لشيء، فالأسود معناه بالفارسية: سياه، وهو أمر بسيط، والأبيض معناه بالفارسية: سفيد، وهو أمر بسيط، وفيه: أنه يجوز أن يكون معنى «سياه» بالفارسية: ذاتے كه درو سياہی است، كما أن الأسود ذات لها السواد، فالكلام في سياه وسفيد كالكلام في الأسود والأبيض.

(٣) قوله: هذا هو إلخ: يحتمل أن يكون إشارة إلى معنى المشتق بسيط، ويحتمل أن يكون إشارة إلى ما يتفرع عليه، وهو اتحاد العرض والعرضي والمحل، كما هو مذهب بعض الأفاضل، وقد عرفت ما فيه من التضاد، فتذكر.

(٤) قوله: ما قال إلخ: هذا تائيد لمذهب القائل بالاتحاد بين العرض والمحل، بأن المفهوم من كلام ابن سينا اتحاد وجود العرض والمحل، واتحاد الوجود بين الشيئين يستلزم اتحاد ذاتيهما؛ فإن المتبائنين لا يتحدان عند الشيخ أيضا، كما لا يتحدان عند غير الشيخ. اعلم أن فيه تأييدا لبعض أقوال القائل باتحاد العرض والعرضي والمحل، ويكون المشتق قدرا ناعتيا، لا لجملة أقواله؛ فإن حاصل كلام ابن سينا على ما فهمه المصنف رحمه الله هو: أن الأعراض ليس لها وجود سوى وجود محالها، بل وجود محالها هو وجود أعراضها، واتحاد وجود بين الشيئين يستلزم اتحاد ذاتيهما؛ فإن المتبائنين لا يتحدان عنده أيضا، وهذا إنما يدل على اتحاد العرض والمحل، لا على اتحاد العرضي والعرض، ولا على كون المشتق أمرا بسيطا لا يدخل فيه النسبة ولا المحل؛ إذ كلامه أي كلام ابن سينا في الأعراض وهو جميعٌ عرض، لا عرضي، فليس فيه تعرض عن المشتقات فضلا عن دلالته على كون المشتق معنى بسيطا، أي قدرا ناعتيا، وعلى اتحاده مع العرض، فافهم ولا تكن من المسرعين في الرد والقبول.

(٥) قوله: لمحالها: قال بحر العلوم: الأظهر أن غرض الشيخ أن وجود الأعراض وجود رابطي؛ لأن وجودها وجود المحل، فالتأييد ليس في محله، يعني أن وجود الأعراض وجود رابطي، لا سبيل لوجودها في نفسها إلا بقيامها في محالها بنفسها، كما في الجواهر، وهذا هو تصريح في أن للبياض مثلا وجودا في نفسه سوى وجود الموضوع، فثبت التغاير بينهما بالذات. اعلم أن هذا الوجود الرابطي هو الذي يكون في المحكي عنه للهيآت المركبة، ومغاير للوجود الرابطي، يكون في القضايا في درجة الحكاية، فإن قلت: إن عبارة الشيخ يحتمل لأن يكون معناه: أن في الجسم الأبيض وجود واحد قائم بالجسم، وينسب ذلك الوجود إلى البياض أيضا، فلما إن إنسانا وزيدا موجودان =

فالكليات خمس،(١) الأول:(٢) الجنس،(٣) ....

= بوجود واحد، ينسب إليهما معا، لا أن الإنسان موجود لوجود على حدة وزيد بوجود آخر قائم به، فكذلك الجسم والبياض أيضا موجودان بوجود واحد ينسب إليهما معا؛ لأن الجسم موجود بوجود، والبياض موجود آخر قائم به، فعلى هذا يؤيد الاتحاد بين العرض والمحل بالذات، قلت: إنه لو كان مراد الشيخ هذا، فلم يبق الفرق بين الوجود وسائر الأعراض، وتتمة العبارة المذكورة يدل على الفرق، حيث قال الشيخ في التعليقات: وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى العرض الذي هو الوجود، كما كان مخالفا لحاجتها إلى الوجود حتى يكون موجودة، واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون وجودا لم يصح أن يقال: إن وجوده في موضوعه هو وجود في نفسه بمعنى من الموجود وجودا، كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أن وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك الغير في نفسه. انتهى. ينطق بأن الأعراض سوى الوجود وجود وللمحال وجود آخر، بخلاف وجود العرض الذي هو الوجود؛ لكونه عين وجود الموضوع، فلو كان وجود الأعراض عين وجود المحال، لم يبق الفرق بين الوجود وسائر الأعراض، ولا يغرنك قوله: «وجودها لمحالها»؛ لأن مقصوده أن وجود الأعراض ليس بأن يوجد العرض ثم يقوم بالمحل، بل وجود الحال تابع لوجود المحل، لا يكون موجودا بدونه.

(١) قوله: خمس: لما علم من التقسيم أقسام الكلي بالإجمال، فرع عليه قوله: «فالكليات خمس» لا زائد ولا ناقص، كما عرفت فيما مر.

(٢) قوله: الأول: اعلم أنه يستحسن تقديم الجنس؛ لكونه جزءا أعم، فهو أجلى وأشهر، ثم تقديم النوع؛ لكونه مشابها للجنس في القول في جواب «ما هو» بخلاف الفصل؛ فإنه مقول في جواب «أي شيء هو في ذاته»، فله مشابهة بالخاصة، وفي العرضي يستحسن تقديم الخاصة على العرض العام؛ لمكانة اختصاص، وجرى المصنف في بيان الكليات على هذا الترتيب.

(٣) قوله: الجنس: قال شارح المطالع: إن لفظة الجنس كانت فيما بين اليونانيين موضوعة لمعنى نسبي يشترك فيه الأشخاص، كالعلوية للعلويين، المصرية للمصريين، أو للواحد الذي نسب إليه الأشخاص، كعلي ومصر لهم، ثم نقلت إلى المعنى المصطلح؛ لمشابهة تلك الأمور من حيث مقول واحد له نسبة إلى كثرة تشترك فيه، وهو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب «ما هو»، فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلي والشخص؛ لأنه مقول على واحد، فيقال: هذا زيد وبالعكس، والقول على كثيرين كالجنس القريب يخرج به الشخص ويتناول الكليات الخمسة، فهو كالجنس لها بل جنس لها؛ لأنه مرادف للكلي، إلا أن دلالته تفصيلية، ودلالة الكلي إجمالية.

وهو[1] كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو، فإن كان جوابا عن الماهية وجميع[2] المشاركات فقريب، وإلا[3] فبعيد، ....

الجنس / في ذلك الجنس / فالجنس قريب

(١) قوله: هو: أي الجنس كلي مقول، أي محمول على كثيرين مختلفين بالحقائق، بأن يكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الآخر بحقيقة الإنسان وحقيقة الفرس والبقر وغير ذلك في جواب «ما هو»، يعني إذا سئل بـــ«ما هو» يقع جوابه، فلفظ الكلي جنس للجنس، والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل يميزه عن الأنواع وفصولها القريبة وخواصها؛ فإنها ليست مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق، وبقيد جواب «ما هو» خرج الفصول البعيدة والعرض العام؛ لأنها وإن كانت مقولة على كثيرين مختلفين، لكنها لا يقع في جواب «ما هو»، فإن قلت: إن الكلي هو المقول على كثيرين، فذكر أحدهما يستغني عن ذكر الآخر، فما وجه ذكرهما؟ قلت: المقصود في التعريفات إحاطة المهية، وإن كان التمييز حاصلا بدونه أيضا، لكنه غير مقيد للإحاطة التامة، وهو خلاف المقصود، لا يقال: إن المقول على كثيرين والكلي مترادفان، يشمل أحدهما لما يشمله الآخر، ويحيط أحدهما لما يحيط به الآخر، فليس في ذكر المقول على كثيرين بعد الكلي إحاطة تامة لم تكن قبل ذكره، فلا يصح أنه غير مفيد للإحاطة التامة؛ لأنا نقول: المراد بالإحاطة التامة الإحاطة الإجمالية والتفصيلية معا، فدلالة الكلي إجمالية، ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية، وإذا ذكر كلاهما في التعريف، يكون كشفا كاملا وإحاطة تامة.

(٢) قوله: جميع المشاركات: يعني إذا سئل عن المهية وجميع مشاركاتها في ذلك الجنس، يقع الجنس في الجواب فقريب، أي فهذا الجنس يسمى قريبا كالحيوان؛ فإنه جواب عن مهية الإنسان وجميع مشاركاتها في الحيوانية، بأنه إذا سئل عن الإنسان والفرس وغير ذلك من سائر الحيوانات بما هو يقع في الجواب، فالحيوان جنس قريب للإنسان. قال شارح المطالع: إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس عين الجواب عنها، وعن جميع الأنواع المشاركة للإنسان في الحيوانية.

(٣) قوله: وإلا: أي وإن لم يكن جوابا عن الماهية وجميع المشاركات بل يكون جواب عنها وعن بعض المشاركات فبعيد كالجسم؛ فإنه إذا سئل عن الإنسان والأفلاك والجمادات، يقع في الجواب أنها جسم، وإذا سئل عن الإنسان والفرس، لا يقع في الجواب أنهما جسم، بل يقال: إنهما حيوان، فعلم أن الجسم جنس بعيد للإنسان؛ لوقوعه في الجواب عنه وعن بعض المشاركات، لا كلها. اعلم أنه يكون جوابان إن كان الجنس بعيدا بمرتبة واحدة، كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان؛ فإن الحيوان جواب، وهو جواب آخر، وثلاثة أجوبة إن كان بعيدا بمرتبتين، كالجسم المطلق بالقياس إليه؛ فإن الحيوان والجسم النامي جوابان، وهو جواب ثالث، وأربع أجوبة إن =

وههنا[١] مباحث، الأول: أن ما هو سؤال عن تمام الماهية[٢] المختصة[٣] إن اقتصر فيه[٤] على أمر واحد، فيجاب بالنوع ....

أي إن كان ذلك الأمر جزئيا

= كان بعيدا بثلاث مراتب كالجوهر؛ فإن الحيوان والجسم النامي أجوبة ثلاثة، وهو جواب رابع، على هذا القياس، فكلما يزيد البعد يزيد عليه عدد الأجوبة، ويكون عدد الأجوبة زائدا على عدد مراتب البعد بواحد؛ لأن الجنس القريب جواب، ولكل مرتبة من مراتب البعد جواب آخر.

(١) قوله: ههنا إلخ: أي في مقام الجنس مباحث أي تفتيشات، وهي خمس، كما سيجيء. اعلم أن المباحث جمع مبحث بمعنى البحث، وهو في اللغة: التفتيش، وهو المراد ههنا، وفي المناظرة والعرف: إثبات النسبة الإيجابية أو السلبية بالدليل، وحمل الأعراض الذاتية لموضوع العلم عليه، وبيان أحكام الشيء وأحواله.

(٢) قوله: الماهية: اعلم أن المراد بالماهية ههنا هي الحقيقة الكلية عن المجرد عن الوجود والتشخص، لا ما به الشيء هو هو، فحينئذ لا يصح السؤال بـ«ما هو» في ما كان وجوده وتشخصه عين ذاته كالواجب تعالى، ويصح قول المصنف رحمه الله: «فيجاب بالنوع أو الحد التام» بالحصر مطلقا، أي سواء كان التشخص داخلا في الشخص أو عارضا له؛ فإن التشخص ليس من الماهية بمعنى المذكور، وإن كان من ماهية الشخص بمعنى ما به الشيء هو هو، وبهذا سقط ما قيل من أن الحصر المستفاد من قول المصنف رحمه الله: «فيجاب بالنوع والحد التام» ممنوع؛ فإن الواجب جل مجده شخص تشخصه عين ذاته، وهو بسيط محض لا تركيب فيه، على ما مر تحقيقه، فإذا سئل عنه بـ«ما هو»، لا يجاب بالنوع ولا بالحد التام، وإلا لزم تركبه تعالى، هذا خلف، فبطل الحصر، ولأن الشخص عند البعض مركب من الماهية والتشخص، فالنوع والحد التام ليس تمام ماهية الشخص على هذا المذهب، بل تمام ماهية الشخص هو الماهية مع التشخص، وما هو طالب لتمام ماهية الشيء، فلا يقع النوع أو حد التام إذا سئل عن الشخص بـ«ما هو»، فبطل الحصر، فتدبر.

(٣) قوله: المختصة: سواء كانت الماهية مختصة بالأشخاص كالإنسان؛ فإنه مختص بزيد وعمرو وخالد وغيرهم من أفراد الإنسان، أو كانت مختصة بالأنواع، كالحد التام للنوع مثل الحيوان الناطق الذي مختص بالإنسان وهو نوع، أو كانت الماهية مختصة بالأجناس كالحد التام للجنس مثل الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة الذي هو مختص بالحيوان، وهو جنس، فافهم.

(٤) قوله: فيه: أي في السؤال إن اقتصر على أمر واحد، ولم يذكر في السؤال أمور متعددة، وكان هذا الأمر الواحد جزئيا، فيقع في الجواب النوع، كما يقال: زيد ما هو؟ فيجاب بأنه إنسان، فإن قلت: إن الإنسان ليس بماهية مختصة بزيد، بل يوجد في غيره أيضا؟ قلت: إن المراد بالماهية المختصة أن لا توجد في المتبائنات، فتدبر.

أو الحد التام،(١) وعن تمام الماهية المشتركة(٢) أن جمع بين أمور، فيجاب بالنوع(٣) إن كانت
المراد بها ما فوق الواحد كالإنسان الأمور
متفقة الحقيقة، وبالجنس(٤) إن كانت مختلفتها. ومن ههنا(٥) يقترح عدم إمكان جنسين(٦)
كزيد وعمرو وغيرهما كالحيوان الأمور الحقيقة

(١) قوله: الحد التام: في المهية، هذا إذا كان هذا الأمر كليا انتهت، والمراد بالكلي أعم من أن يكون نوعا أو جنسا، فإذا سئل عن الإنسان، يجاب بأنه حيوان ناطق، وإذا سئل عن الحيوان، يجاب بأنه جوهر جسم نامٍ حساس متحرك بالإرادة. فإن قلت: إن الحد التام يقع في الجواب عن السؤال بأمر جزئي أيضا، فما وجه تخصيصه بكونه كليا؟ قلت: وإن صح بحسب المعنى وقوع الحد التام في جوابه، لكن الإيجاب به؛ لأن الإجمال يكفيه والتفصيل مستدرك. قال الفاضل اللكهنوي في تقرير الجواب: إنه وإن صح بحسب المعنى وقوع الحد التام في الجواب عن السؤال بأمر جزئي، لكن لا يجاب به؛ لأن الإجمال الذي يعبر عنه بلفظ واحد يكفيه، فالإطالة بإيراد اللفظين مستدرك، أي لا فائدة معتدة لهما، فلا يراد ما قال أحسن المحققين: إن الإجمال أيضا لغو؛ إذ كل واحد من صفتي الإجمال والتفصيل يكون عارضا للماهية من حيث هي هي؛ تابعا للالتفات الذي هو من صفة الملتفت، وإنما يطلب بالسؤال عن الماهية المختصة نفسها من حيث هي، فلا يقع في الجواب إلا ماهية كذلك، ولا اعتبار للتفصيل والإجمال، نعم يقع كل واحد منهما فردا لهما وموردا لتحققهما، فالمراد من الترديد المذكور في المتن إنما هو على سبيل منع الخلو، لا على سبيل الحقيقة أو منع الجمع. انتهى فتفكر.

(٢) قوله: المشتركة: أي ما هو قد يكون سؤالا عن تمام الماهية المشتركة.

(٣) قوله: بالنوع: يعني إذا تبع في السؤال أمور، وكانت تلك الأمور متفقة بالحقيقة، فيجاب بالنوع كزيد وعمر وبكر إذا سئل عنهم بـ«ما هم»، فيقع الإنسان في الجواب، ويقال: إنهم إنسان.

(٤) قوله: بالجنس: أي يجاب بالجنس إن كانت تلك الأمور مختلفة أي مختلفة الحقيقة، كالإنسان والفرس والحمار؛ فإن حقيقة الإنسان الحيوان الناطق، وحقيقة الفرس الحيوان الصاهل، وحقيقة الحمار الحيوان الناهق، فحقيقة كل واحد منهما مخالفة لحقيقة الآخر، فإذا سئل عنها جميعا، يجاب بالحيوان الذي هو جنس لها ومشترك بينها. اعلم أن كون جواب «ما هو» مختصرا في الحد والنوع والجنس إنما هو بحسب اصطلاح عن إيسا غوجي، وأما تجويز كون الرسوم والتعريف اللفظي جوابا له، فمبني على التوسيع والتجوز، كما سبق في آخر المقدمة، بخلاف فن اللغة؛ فإن كلمة «ما هو» في اللغة سؤال عن الماهية مطلقا، فتدبر.

(٥) قوله: من ههنا: [لأن الجنس جواب لما هو وتمام المشترك] أي من أجل وقوع الجنس الذي هو تمام المشترك في جواب «ما هو» الطالب عن تمام المشترك.

(٦) قوله: جنسين إلخ: يعني إذا كان الجنس تمام المشترك واقعا في جواب «ما هو» كما علمت، فظهر أن الماهية الواحدة لا يكون له جنسان قريبان وبعيدان بمرتبة واحدة، ولا بأس بكونهما بعيدين بمرتبتين بأن يكون أحدهما =

في مرتبة واحدة[١] لماهية[٢] واحدة، الثاني[٣] وجود الجنس،[٤] هو النوع ذهنا وخارجا، ...

من القرب والبعد ٢ ٣ من المباحث ٤

= بعيدا بمرتبة والآخر بمرتبتين، كالجسم النامي؛ فإنه جنس بعيد للإنسان بمرتبة واحدة، والجسم جنس له بعيد بمرتبتين، قال أحسن المحققين: وذلك الاقتراح؛ لأن الجنس يقع في جواب «ما هو» إذا سئل عن أمور مختلفة، وحينئذ يكون «ما هو» طالبا لتمام الحقيقة المشتركة، فإن كان الواقع في جواب أحد الجنسين فقط، فيلزم بطلان جنسية الآخر وهو خلاف المفروض، أو كلاهما، فيلزم كونهما جنسا واحدا، وهو أيضا خلاف المفروض، وقد يستدل عليه بأنه لو كان لماهية واحدة في مرتبة واحدة جنسان، لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له، والتالي باطل، فالمقدم مثله، وبطلان التالي غني عن الشرح، وأما الملازمة فلأن الجنس الواحد كافٍ لتقويم الماهية، فإذا تحصلت بواحد منهما، فلا حاجة إلى الجنس الآخر، فكان تحصلها بدون الآخر، فتكون مستغنية عنه، فيلزم الاستغناء المذكور في المقام كلام لا يسعه هذا المختصر، ومن شاء فليراجع إلى المطولات.

(١) قوله: واحدة: قيل: معنى كونهما في مرتبة واحدة: أن لا يكون أحدهما جزءا للآخر، وقيل: معناه: أن لا يكون أحدهما جنسا للآخر، وقيل: معناه: أن لا يكونا في مرتبة واحدة من القريب أو البعيد، وجاز أن يكون أحدهما بعيدا بمرتبة والآخر بعيدا بمرتبتين، كما مر.

(٢) قوله: لماهية واحدة: [بالماهيتين، فهو ممكن بل واقع] لا لماهيتين؛ فإنه ممكن كالإنسان؛ فإن الحيوان جنس قريب له، ومهية الحيوان له جنس قريب آخر هو الجسم النامي.

(٣) قوله: الثاني: أي المبحث الثاني من المباحث في مقام الجنس. اعلم أنهم اختلفوا في كيفية تركيب الماهية من الجنس والفصل، فقال بعضهم: إنه بانضمام الفصل إلى الجنس، وهما موجودان بوجودين، وهو سخيف؛ لأنهما من الأجزاء المحمولة، وقال بعضهم: لا تركيب أصلا، حقيقة إنما الموجود أنواع بسائط، فالأجناس والفصول منتزعة منها كالعرضيات، إنما الفرق بالانتزاع أولا وبالذات، وثانيا وبالعرض، ومختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين: أنه باتحاد الجنس والفصل وصيرورتهما شيئا واحدا، واختاره المصنف رحمه الله فقال: وجود الجنس إلخ.

(٤) قوله: وجود الجنس: أي الوجود المحصل للجنس، أي الجنس من حيث إنه مأخوذ بشرط الفصل، يعني إذا انضم إليه الفصل؛ فإن الحيوان في مرتبة الجنس أي في مرتبة لا بشرط شيء لما انضم إليه الناطق، فإنما ينضم إليه؛ ليعين الحيوان ويحصله ويرفع إبهامه، فطبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل ليس مغاير إلا للفصل، ولا للنوع لا في الوجود الذهني ولا في الوجود الخارجي، أما الجنس الغير المتحصل بالفصل أعني من حيث إنه مبهم، يمكن تعلقه منفردا على النوع، فليس وجوده عين وجود النوع ذهنا، ولا عين وجود الفصل كذلك، قال الفاضل اللكهنوي: ليس مراد الشيخ أن الجنس عين النوع بحسب الماهية والمفهوم، ولا كونه عين الفصل كذلك، كيف وهو خلاف البداهة، بل مراده أن الحيوان مثلا لما كان بحيث لو أخذ بشرط الناطق، كان عين النوع، وكان له اتحاد =

فهو[١] محمول عليه فيهما، ومنشأ[٢] ذلك أن الجنس ليس له تحصّل قبل النوع وإن كانت
أي الذهن والخارج
قبلية، لا بالزمان،[٣] ....
أي بالذات

= ما مع الفصل، وليس المراد بدخول الناطق في الحيوان أن يكون الناطق داخلا في الحيوان، لا بشرط شيء، ضرورة أن مفهوم الناطق خارج عن مفهوم الحيوان، بل أنه لو أُخِذَ الحيوان محصلا تحصلا نوعيا، يدخل الناطق في هذا المحصّل، فالجنس لإبهامه إنما يحصل بالاتحاد مع الفصل بالذي يقرر طبيعة الجنس وتقومها موجودة بالفصل، ولذا يقال: الفصل علة للجنس.

(١) قوله: فهو: أي الجنس محمول على النوع؛ لاتحادهما في الوجود ذهنا وخارجا؛ لأن معيار الحمل هو الاتحاد في الوجود، قال الفاضل المبين: هذا إشارة إلى ردّ من ظن بالانضمام وقال بتغاير الوجودين؛ لأنه يمتنع الحمل، فوجود الجنس في الخارج ليس غير وجود النوع، وإلا لكان سببا له، ولا في الذهن غيره، وإلا لما كان محمولا على طبيعة النوع، فليس هناك شيئان يجتمعان في الخارج يحصل منهما نوع، ولا في العقل؛ فإنه لا يحصل من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة، وإن حصلت هيأة تركيبية مطابقة لها، إذ الأجزاء الذهنية ليست أجزاء حقيقة.

(٢) قوله: ومنشأ ذلك: [أي العينية في وجود الجنس والنوع] أي منشأ وجود الجنس هو بعينه وجود النوع في الذهن والخارج أن الجنس ليس له تحصل قبل النوع، يعني أن الجنس ليس له وجود في مقام التحصل النوعي قبل وجود النوع، بأن يحصل وجود الجنس في ذلك المقام أولا، ثم يضاف إليه الفصل في مرتبة أخرى، حتى يحصل وجود النوع ثانيا، بل الجنس في هذا المقام متحد بالنوع بحيث إنهما صارا أمرا واحدا، وبهذا ظهر فساد ما أورد على القول باتحاد الجنس والنوع أن الوجود الواحد لو قام بكل من ماهية الجنس والنوع، لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة، وإن قام بالنوع فقط، لزم وجود الكل بدون الجزء وهو الجنس، وكل منهما محال، فلا سبيل إلى اتحاد الوجود، لا يقال: إن الجنس بسيط والنوع مركب، ولما كان تقدم البسيط على المركب من الوجدانيات، ثبت تقدم الجنس على النوع؛ لأنا نقول: هذا تقدم عقلي، ولا كلام فيه. والغرض: أنه ليس للجنس تحصل واقعي قبل النوع وإن كانت القبلية لا بالزمان.

(٣) قوله: لا بالزمان: اعلم أن القبلية المنفية في عبارة المصنف ﵀ هي أعم من أن تكون زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل، أو ذاتية وهي التي به يمتنع وجود البعد بدون القبل، يعني قبلية الجنس على النوع كما ليس بالزمان، كذلك ليس بالذات، أما الأولى فنفيها ظاهر؛ لأن الجنس والنوع مجتمعان، ولا بد في القبلية الزمانية من عدم اجتماع البعد والقبل، أما الثانية أي القبلية الذاتية، فهما أيضا منفية؛ لأن الجنس لو كان قبل النوع بالذات، لكان جزءا للنوع، والجزء بما هو جزء غير محمول، والجنس محمول، فلم يعتبر في مرتبة الجنس مرتبة =

فإن(١) اللون مثلا إذا خطرناه بالبال، فلا يقنع تحصل شيء متقرر بالفعل، بل يطلب في
لاحظناه بالقلب بالبال ثابت في الواقع البال
معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل، وأما طبيعة(٢) النوع فليس ....
المحظور يسكن البال في الواقع ٢

= الجزئية؛ لأن مرتبة الجنس هي مرتبة لا بشرط شيء، وهذه المرتبة هي مرتبة المحمول، كما سيجيء في التصديقات، وأما مرتبة الجزئي هي مرتبة بشرط لا شيء، والشيء في هذه المرتبة لا يكون محمولا، كما لا يخفى، فتدبر.

(١) قوله: فإن: دليل لكون الجنس مبهما ذاتا وإشارة إلى أن ليس له تحصل واقعي قبل النوع، وحاصله: أن اللون إذا لاحظناه بالبال أي بالعقل، فلا يقنع البال قناعة حاصلة بتحصّل شيء، أي بسبب وجود شيء متقرر حاصل وثابت بالفعل في نفس الأمر؛ إذ ليس شيء متقرر بالفعل حتى يقنع بحصوله، بل يتزلزل في الوجود بين أن يكون قابض البصر أو مفرق البصر، فكيف يقنع به البال، بل يطلب البال في معنى اللون المحظور زيادة، لا على أن ذلك الأمر الزائد خارج عن اللون لاحق له منضم إليه، حتى يكون اللون أمرا، وهذا الأمر الزائد أمرا خارجا عنه منضما إليه، ويكون مجموعهما سوادا أو بياضا، بل على أن هذا الأمر الزائد يقرر معنى اللون ويحصله، ويزيل إبهامه، ويختلط معه اختلاطا اتحاديا، حتى يكون معنى اللون نوعا موجودا واحدا متشخصا بتشخص واحد، وأمرا محصلا، فذلك المعنى بعينه نفس السواد والبياض، فمعنى اللون من حيث الإبهام جنس، ومن حيث التعيين نوع، وهذا هو مرام المصنف رحمه الله فافهم.

(٢) قوله: أما طبيعة إلخ: هذا دفع إيراد، تقرير الإيراد: أن النوع أيضا مبهم بحسب التشخص، فأي فرق بينه وبين الجنس، وحاصل الدفع: أن بينهما فرقا، وهو أن الجنس يحتاج إلى التحصيلين: التحصل النوعي والتحصل الشخصي، ففي الجنس إبهامان، الأول: إبهام الحقيقة، وبالنظر إليه يحتاج الجنس إلى الفصل، ويتحدان حتى يتحصل النوع، والثاني: إبهام الهذية، وبالنظر إليه يحتاج الجنس إلى الشخص والنوع أمر محصل في مرتبة ذاته ممتاز عن جميع ما عداه، غاية ما في الباب: أنه يصدق على أفراده؛ لكونه كليا، فلا يطلب في طبيعة النوع تحصيل معناها، أي التحصل النوعي الذي هو قبل التحصل الشخصي؛ لتحققه، بل يطلب فيها تحصيل الإشارة أي التحصيل الشخصي، إذ لم يبق في النوع إبهام واحد فقط، وهو إبهام الهذية، وبالنظر إليه يحتاج النوع إلى أمر زائد عارض مغائر له، وهو المشخص لشخصه، ويعينه بحسب الإشارة، فثبت الفرق، فإن قلت: إن نسبة الفصل إلى الجنس أيضا كنسبة التشخص إلى النوع؛ لما تقرر عندهم: أن الفصل من خواص الجنس وعرضياتها، فالتحصل النوعي للجنس لا يكون إلا الخارج، كما أن التحصل الشخصي للنوع لا يكون إلا بالخارج، فلا يفرق بينهما، قلت: نعم كذلك في بعض الملاحظات، ولكن في مرتبة التحصل يكون كل واحد من الجنس والفصل أمرا واحدا متحصلا بحيث يرتفع الامتياز، ولا يكون النسبة التشخص إلى طبيعة النوع كنسبة الفصل إلى الجنس؛ فإن الفصل =

يطلب فيها تحصل معناها بل تحصل الإشارة،[١] الثالث:[٢] ما الفرق بين الجنس والمادة؛ فإنه يقال للجسم مثلا: إنه جنس للإنسان، فهو محمول، وإنه مادة له، فهو مستحيل الحمل عليه،[٣] فنقول:[٤] الجسم ....

= في بعض الملاحظات التفصيلية، أي بشرط ما لا شيء وهي مرتبة الصورة، كما سيجيء، يكون علة لوجود الجنس وتشخصه، ولا يكون التشخص علة لوجود النوع وتشخصه، وإلا يلزم الدور والتسلسل المستحيل؛ لأن الشخص لو كان علة لوجود النوع وتشخصه، فذلك التشخص المعلول إما أن يكون عين التشخص الذي هو علة، فهو دور للزوم توقف الشيء على نفسه، وإما أن يكون غيره، فيكون التشخص المعلول أيضا علة لوجود النوع وتشخصه؛ بناء على الفرض، فالكلام في هذا التشخص كالكلام في السابق، وهلم جرّا، فيلزم التسلسل، فافهم.

(١) قوله: تحصل الإشارة إلخ: فإن معنى طبيعة النوع تامة الحصول بالنظر إلى ذاتها، والتشخص من عوارضها، والإشارة تابعة له.

(٢) قوله: الثالث: أي المبحث الثالث من المباحث في مقام الجنس، قال الفاضل اللكهنوي: نتلو عليك أولا: أن هذا المبحث الثالث لدفع الإشكال في بادي النظر، وهو استفسار حقيقة، وثانيا: أنه اختلف القوم، فذهب السيد السند إلى أن التركيب الاتحادي من الجنس والفصل لا يجامع التركيب الخارجي، فالمؤلف من المادة والصورة امتنع أن يكون مؤلفا من الجنس والفصل، وذهب أكثر المتأخرين إلى أنهما متلازمان، مستدلا بأنه يمتنع انتزاع الكثير من الواحد، فلا بد لانتزاع الجنس والفصل من مبدأين، وهما المادة والصورة فيه، إنا لا نسلم امتناع انتزاع الكثير من الواحد، وذهب الشيخ الرئيس إلى أنهما يجتمعان غير متلازمين، وعلى المذهبين الأخريين لا بد من بيان الفرق بين المادة والصورة وبين الجنس والفصل، فأراد المصنف رحمه الله بيانه، فقال: ما الفرق أي بالذات أو بالاعتبار بين الجنس والمادة، فإنه يقال للجسم مثلا: إنه جنس للإنسان؛ لكونه شاملا للإنسان ولغيره تمام المشترك بين الإنسان والجماد، فهو أي الجسم محمول على الإنسان؛ فإن الجنس جزء محمولي، ويقال: إنه أي الجسم مادة له، أي للإنسان، فهو أي الجسم مستحيل الحمل عليه أي على الإنسان؛ لأن المادة جزء خارجي غير محمولي، فامتنع الجنسية والمادية في الجسم، وهو محمول من حيث الجنسية مستحيل الحمل من حيث المادية، فأي فرق بين الجنس والمادة.

(٣) قوله: عليه: أي على الإنسان من حيث المادية؛ لكونه جزءا خارجيا، فعلم أن بين الجنس والمادة فرق، وإلا كيف يحمل من جهة الأول على الإنسان، ويستحيل حمله عليه من جهة الثاني، فما وجه الفرق بينهما.

(٤) قوله: فنقول إلخ: أي في وجه الفرق، وحاصله: أن الاعتبارات الثلاثة من الإطلاق والتجريد والخلط قد تجري بالقياس إلى الأمور الغير المحصلة، وهي العوارض اللاحقة كالسواد والبياض في المرتبة المتأخرة، وقد تجري الاعتبارات =

المأخوذ بشرط[1] عدم الزيادة مادة، والمأخوذ بشرط الزيادة نوع، والمأخوذ لا بشرط[2] شيء

أي بشرط لا شيء — أي بشرط شيء

= الثلاثة بالقياس إلى الأمور المحصلة، وهي التي ثبت للشيء في مرتبة قوامه وتقرر حقيقته، وهي متقدمة على كل ما يلحقه من خارج كالفصول المحصلة للأجناس، فالجسم مثلا قد يؤخذ بشرط لا شيء، أي بشرط التجريد، بأن يؤخذ معناه أي معنى الجسم: جوهر ذا طول وعرض وعمق فقط، أي اعتبار ذلك المعنى وحده، وإنما نفي بالمأخوذ وحده كونه كذلك بحسب الماهية، أي لا يحتاج في تتميم ذاته إلى شيء آخر، حتى إذا ضم إليه شيء، صار المجموع ماهية أخرى غير الأولى، فهي في حد نفسها ماهية كاملة بخلاف المأخوذ، لا بشرط شيء؛ فإنها ناقصة مفتقرة في تحصيلها وإتمامها إلى ضم أمر آخر، والجسم في هذه المرتبة يسمى مادة بأن يعتبر إتمامه أي إتمام الجسم بهذا القدر، أي يكون الجسم جوهرا قابلا للأبعاد الثلاثة، يعني يلاحظ أن هذا القدر معنى محصل تام في نفسه غير محتاج إلى أن يضم إليه معنى آخر يحصله ويقرره ويلاحظ امتيازه عما عداه، أي يلاحظ أن الجسم بذلك القدر ممتاز عن غيره، ولا حاجة إلى معنى آخر يميزه، حتى يكون الجسم في هذا اللحاظ أي في مرتبة التجريد أمرا محصلا في حد ذاته، فالجسم إذن نظرًا لإنسان مثلا، إذا قارنه معنى آخر كالحس والنمو مثلا، وهذا المعنى نظير الكاتب العارض للإنسان مثلا، فإنما هو أي المعنى الآخر خارج عنه أي عن الجسم، غير محصل له، فهو أي الجسم بالقياس إلى ذلك المعنى الآخر، وبالقياس إلى المركب منهما أي من الجسم والمعنى الآخر، مادة وجزء ومتقدم، فلا يحمل الجسم على شيء منهما، أي على ذلك المعنى الآخر والمركب منهما؛ لأن الحمل يفضي الاتحاد والمغايرة، ولا شك في فقدان الاتحاد في هذه المرتبة لما دعيت أن الجزاء يكون مغائرا للكل، ثم إذا اعتبر ذلك الاختتام بحسب الأعيان، فهي أي المادة مادة خارجية، والفصل بهذا الاعتبار أي بشرط لا شيء صورة خارجية، والفصل بهذا الاعتبار أي بشرط لا شيء صورة خارجية؛ فإن الصورة إنما تكون على طبق المادة، وإذا اعتبر ذلك الاختتام بحسب الذهن فعقلية، أي فمادة عقلية، والفصل بهذا الاعتبار صورة عقلية، فعلى هذه المادة العقلية غير اعتبار الجنس؛ فإن المادة هي الشيء المأخوذ بشرط لا، واعتبار الجنس هو الشيء المأخوذ لا بشرط.

(١) قوله: بشرط إلخ: يعني أن الجسم قد يؤخذ بشرط شيء بأن ينضم إليه معنى آخر كالنامي، لا على أن هذا المعنى خارج عنه، بل على أن هذا المعنى يقرر الجسم، ويرفع إبهامه، ويحصل ويختلط اختلاطا اتحاديا، فصار الجسم نوعا محصلا موجودا بوجود واحد، وقد مر تفصيله.

(٢) قوله: لا بشرط إلخ: يعني أن الجسم قد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يلاحظ معناه، ولا يعتبر أن الجسم تم بهذا القدر وامتاز، وصار أمرا محصلا، حتى إذا انضم إليه معنى آخر، كان هذا المعنى خارجا عنه، وكان المجموع أمرا ثالثا، ولا يعتبر أيضا الجسم ما تم بهذا القدر وما امتاز، حتى لو لم ينضم إليه معنى آخر، لم يتحقق هناك جسم، بل يلاحظ معناه مرسلا من حيث هو هو من غير اعتبار الاختتام، ومن غير اعتبار عدم الاختتام، فهو حينئذ جنس ومبهم في حد ذاته، محمول على المعنى المقارن معه وعلى المركب، كالإنسان.

بل كيف كان[١] ولو مع ألف معنى مقوم داخل في جملة تحصل معناه جنس، فهو[٢] مجهول بعد لا يدري أنه على أيّ صورة، ومحمول[٣] على كل مجتمع من مادة وصورة، واحدة كانت أو ألفا، وهذا[٤] عام فيها ذاته مركب وما ذاته بسيط، ....

أي بأي نحو كان — أي الجسم — الجسم — أي إلى الآن — أي الجسم — من صور العناصر والأفلاك — شامل

(١) قوله: كيف كان إلخ: أي إن كان الجنس مقارنا بألف معان معتبرة من جملة المحصلات، فهو جنس؛ لأنه لم يعتبر بعد تحصله بالمحصلات، وأما إذا اعتبر تحصله بأي معنى من المحصلات، فيصير نوعا، قال السيد حميد الدين الشريك في الدرس والتحصيل للقاضي: إن معناه: أن الجنس ولو كان مع ألف معانٍ داخلٌ في سنخ قوام الجنس وحقيقته، فهو جنس لا يحصل التحصل النوعي منها كالحيوان؛ فإنه وإن اشتمل على معان كثيرة، كالجسم والنامي والحساس وغيرها، لكن لا يفيد هذه المعاني تحصله النوعي بحيث لا يبقى إلا إبهام الهذية. اعلم أن الفرق بين التوجهين: أن المراد بألف معنى على الأول هي الفصول المقسمة، كالناطق بالنسبة إلى الحيوان، والمراد بالتحصل هو المعنى المتبادر، أعني رفع الإبهام، وعلى الثاني يكون المراد بالأول هي الفصول المقومة، وبالثاني التجوهر.

(٢) قوله: فهو: أي الجسم مجهول غير معلوم إلى الآن ما لم يتعرض فيه بشرط لا يدري أنه على أي صورة من صور العناصر والأفلاك مثلا ما لم يتعرض بشرط هي صورة من الصور، لا يعلم أنه أي صورة منهما، وإن كان لا يخلو عن صورة ما في نفس الأمر.

(٣) قوله: محمول: [أي الجسم محمول] معطوف على قوله: «مجهول»، أي الجسم في مرتبة الجنس محمول، وحاصله: أن الجسم مثلا في مرتبة الإطلاق محمول على الفصل، ولا يلاحظ في هذه المرتبة أنه على أي صفة بمعنى أنه لا يلاحظ فيها جهة الخلط بالصفات وعدمها، فيجامع الاتحاد والتغاير، فيكون محمولا؛ فإن الحمل عبارة عنهما، وأيضا هو محمول على كل نوع مركب من مادة وصورة؛ لكونه متحدا معه في مرتبة الخلط مغايرا، وجزءا في مرتبة التجرد والإطلاق يعمها.

(٤) قوله: هذا: [أي كون الطبيعة الواحدة مادة وجنسا باعتبارين] أي كون الأمر الواحد مادة باعتبار وجنسا باعتبار آخر، عام شامل فيما ذاته مركب، يعني في شيء حقيقته مركبة في الخارج من الهيولى والصورة كالجسم، وما ذاته بسيط في الخارج كالسواد والبياض، فالعقل يقرر فيه شيئا قائما مقام الجنس، وشيئا قائما مقام الفصل، ويوجد في الجنس مراتب ثلاث، قال أحسن المحققين: إنه ليس المراد من البسيط هو البسيط الذي لا تأصل له أصلا؛ فإن قول الجنس والمادة فيه قول مجازي، بل المراد به البسيط المتأصل الذي فيه تركب في مرتبة التعرية، وبساطته في مرتبة الخلط.

لكن(١) في المركب(٢) تحصيل معنى الجنس عسير ودقيق، وفي البسيط(٣) تنقيح المادة متعسر ومشكل؛ فإن إبهام(٤) المتعين وتعيين(٥) المبهم أمر(٦) عظيم، ....

الذي هو المبهم — مشكل — احتياجه إلى الدقيق — التي هو المتعين — كما في المركب — كما في البسيط

(١) قوله: لكن: قيل: فيه تعريض على الشيخ الرئيس، حيث قال في إلهيات الشفاء: أن كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا باعتبار آخر، إنما يشكل في ما ذاته مركبة.

(٢) قوله: في المركب: من الهيولى والصورة كالجسم، تحصيل معنى الجنس مشكل ومحتاج إلى الدقة والتأمل بظهور المادة في المركب، وحقيقتها آبية من الصدق على شيء، وكون ما هو مادة باعتبار جنسا، وصادقا على شيء باعتبار آخر، لا يظهر ظهورا تاما.

(٣) قوله: وفي البسيط: أي تنقيح المادة ووجدانها متعسر؛ لظهور أمر لا يأبى عن الصدق على الشيء في البسيط بحسب ينتزع العقل، وهو الجنس، وكون الأمر الصادق على شيء غير صادق عليه باعتبار آخر، لا يظهر ظهورا تاما، قال الفاضل الشارح: تفصيل المقام: أن البسيط قد يراد به ما لا يتقوم من الأجزاء أصلا كالفصول والأجناس العالية، فعسى أن يفرض فيه هذه الاعتبارات بسهولة؛ إذ لا مادة له خارجا وذهنا، ولا جنس له، ولا فصل له، إلا بحسب الفرض والاعتبار، وقد يراد به ما لا كثرة له في أجزائه بالفعل؛ لاتحادها جعلا ووجودا، فتنقيح المادة فيه متعسّر؛ إذ لا يتمايز بين أجزائه في الوجود، حتى يظهر أن ما هو مصداق الجنس، ومطابقة فيه هو بعينه المادة الحاملة لقوة تلك الذات وإمكانها بسهولة؛ فإن الجنس أمر مبهم، ومعرفة أن ذلك المبهم هو بعينه مادة المعينة في الوجود عسيرة، وأما تحصيل المعنى الجنسي وتميزه عن الفصل المنتزعين من ذاته مع عزل النظر عما يلحقه، فعسى أن يسهل لعموم الجنس وخصوص الفصل، وأما التميز بين الذاتي والعرضي كالجنس والعرض العام مثلا، فمتعسر في الماهيات الحقيقية كلها دون الاعتبارية والاصطلاحية؛ إذ هي تابعة للاصطلاح، وأما المركب من الأجزاء المتمايزة جعلا وجودا، فتحصيل المعنى الجنسي فيه متعسر؛ فإن المادة فيها موجودة متعينة، ومعرفة أنها هي الجنس المبهم باعتبار لا بشرط شيء متعسرة.

(٤) قوله: إبهام إلخ: لف نشر مرتب، أي جعل المتعين المتحقق في الوجود أعني المادة مبهما باعتبار، وهو في المركب، وجعل المبهم الذي هو من الاعتبارات العقلية أعني الجنس متعينا في الوجود، حتى يصير ذلك المبهم مادة له في الخارج، وهو في البسيط متعسران.

(٥) قوله: تعيين المبهم: [أي كما متحدان ذاتاً ومتغايران اعتبارا].

(٦) قوله: أمر عظيم: [لا يتأتى بسهولة]؛ لأن بعد العلم بالمركب يعرف الجزء ان فيه بالضرورة، وهما متعينان، والعقل يأبى أن يحمل أحد المتعينين على الآخر وعلى المجموع المركب منهما، ولكن إذا لاحظ الخلط بينهما وقطع النظر عن التعينين، ثم لاحظهما من حيث ذاتيهما، فلا يمنع عن الحمل بينهما بل يوجبه؛ لأن مناطه على =

وهذا هو الفرق بين[1] الفصل والصورة.
أي فرق بين المادة والجنس

من ههنا[2] تسمعهم يقولون: إن الجنس مأخوذ من المادة، ....
الحكماء

= التغاير والخلط، وهذه المرتبة جامعة لهما، فإذا وجد مناط الحمل في هذه المرتبة، وجب وجود منوطه، أعني الحمل والجزء المادي إذا لاحظناه كذلك، يكون جنسا مبهما شاملا للماهيات المختلفة، لكن لا يتيسر للعقل هذه الملاحظة بالسهولة، بل يتعسر عليه، فلذا كان التحصيل معنى الجنس عسيرا في المركب، وأما البسيط فينتزع العقل من ذاته مفهوما مبهما متناولا للماهيات المختلفة، ويحمل عليه، فيعلم بسهولة وجود الجنس فيه؛ لشموله للمخالفات، وانتزاعه من نفس الذات من حيث هي؛ فإن ما هذا شأنه إنما يكون ذاتيا وجنسا، ولكن أخذ هذا المعنى الجنسي المبهم بحيث يتعين ويدخل في ذات ذلك البسيط، ويكون محلا محتاجا تصورية، حتى يتعين كونه مادة متعسرٌ.

(١) قوله: بين الفصل: يعني كما أن بين الجنس والمادة تغاير اعتباري واتحاده حقيقي، كذلك بين الفصل والصورة تغاير اعتباري واتحاد حقيقي، وذلك بأن الفصل إذا أخذ لا بشرط شيء، كان فصلا ومحمولا على الإنسان، وإذا أخذ بشرط شيء، كان نوعا ونفس الإنسان، وإذا أخذ بشرط لا شيء، كان صورة مغايرة له غير محمولة عليه؛ لكونها علة محصلة للنوع باعتبار التقوم، وللجنس وهو الحيوان باعتبار الوجود، والعلة بما هي علة غير محمولة على المعلول كذلك.

(٢) قوله: من ههنا إلخ: أي من أجل كون الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة بالاعتبار، لا بالذات، تسمع الحكماء يقولون بأخذ الجنس من المادة وأخذ الفصل من الصورة، فالأجزاء الخارجية تتحد من الأجزاء العقلية ذاتا، وتتغاير اعتبارا، وما قيل في شرح مواقف من أن الأجزاء الخارجية ذاتيات للمركبات الخارجية، فلو كان لها أجزاء عقلية أيضا لزم تعدد الحقائق للمركب؛ لأنه بحسب الأجزاء الخارجية صار حقيقة وبحسب الأجزاء العقلية حقيقة أخرى، وإنه محال، فالجواب: أن التغاير بين الأجزاء الخارجية والأجزاء العقلية إنما هو بالاعتبار، لا بالذات، فغاية ما لزم تعدد الحقائق اعتباريا، لا حقيقة، ولا ضير فيه. قال الفاضل اللكهنوي: إنه اعترض عليه أستاذ كملاء الهند نور الله مرقده بأنهم قالوا: إن هيولى العناصر مخالفة لهيولى الأفلاك بالماهية، وكذا هيولى كل فلك مغايرة لهيولى فلك آخر، وجميع الأجسام تشترك في الصورة الجسمية، فهيولى العناصر مثلا إن أخذت لا بشرط شيء، كان جنسا، والصورة إن أخذت كذلك كان فصلا، فلزم عموم الفصل من الجنس وهو ممنوع عند القوم، وأجاب عنه القاضي بما توضحه أن المراد بالمادة والصورة في هذا المبحث غير المادة والصورة اللتين يتركب منهما الجنس تركيبا انضماميا، أحدهما أعم شاملا لجميع الأجسام، أعني الصورة الجسمية، والآخر أعني المادة ليس كذلك، بل المراد ههنا أمران: مبدأ الجنس والفصل، بينهما تركيب اتحادي، أحدهما أعم، ويسمى بالمادة؛=

والفصل مأخوذ من الصورة، والرابع:[١] قالوا: إن الكلي جنس[٢] الخمسة، فهو أعم[٣] وأخص[٤] من الجنس معا.[٥] وحله:[٦] ....

من المباحث المناطقة — أي الكليات الخمسة — الرابع

= تشبيها له بالهيولى في الإبهام، والآخر مساوٍ، ويسمى بالصورة؛ تشبيها له بها في التحصيل. ألا ترى إلى الأعراض والمجردات المؤلفة من الجنس والفصل عندهم، لا بد لها من الأجزاء في الأعيان، وهي مبادٍ لانتزاع الأجزاء العقلية، وليس لها هيولى وصورة جسمية، وإلا لكانت أجساما، فالتركيب الذهني مستلزم للتركيب الخارجي من الأجزاء الخارجية، وهي مبادي الجنس والفصل، لا من الأجزاء الخارجية التي هي الهيولى الأولى والصورة الجسمية، فالإشكال نشأ من اشتراك اللفظ، هذا، فإن هذا القدر كافٍ لغالب المراد، التفصيل يفضي إلى تطويل الكلام، مع أنه لا يليق بهذا المختصر.

(١) قوله: الرابع: أي المبحث الرابع من المباحث في مقام الجنس أنهم قالوا إلخ. قال أحسن المحققين: إنما أورد بلفظ «قالوا»؛ فإن الجنسية في الحقائق المتأصلة لم يتعين بعد، ففي الحقائق الاصطلاحية إثباته عسير جدا، نعم بناء القول ههنا على قولهم فقط. انتهى. وفيه ما قال الفاضل الشارح من أن الحقائق الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها، والتميز بينهما وبين عرضياتها تعسرا تاما، وأما المفهومات الاصطلاحية واللغوية فتحديدها في غاية السهولة؛ لأن اللفظ إذا وضع في الاصطلاح أو اللغة لمعنى مركب، فما يدخل فيه كان ذاتيا له، وما يخرج عنه كان عرضيا له، فافهم.

(٢) قوله: جنس إلخ: لأن الكلي صادق على الكليات الخمسة المختلفة بالحقائق، وداخل في حدودها، فالكليات الخمسة النوع والكلي جنس لها.

(٣) قوله: أعم: من الجنس؛ لأن الكلي جنس للخمسة، ومن الخمسة الجنس، فصار الكلي جنسا للجنس، وجنس الشيء يكون أعم منه مطلقا، فصار الكلي أعم من الجنس.

(٤) قوله: أخص: من الجنس، هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب «ما هو»، وهذا يصدق على الكلي أيضا، فيكون الكلي فردا من مطلق الجنس، وفرد الشيء يكون أخص منه بالضرورة، فالكلي أخص من الجنس، وهذا كما أن الحيوان فرد من مطلق الجنس وأخص منه.

(٥) قوله: معا: [وهو محال؛ لاجتماع المتنافية] لما ثبت أن الكلي أعم من الجنس وأخص منه أيضا، فحينئذ يلزم اجتماع المتنافيين، وهذا هو تقرير السؤال.

(٦) قوله: حله: أي حل الاعتراض الذي هو المبحث الرابع، وتوضيحه: أن مفهوم الكلي باعتبار نفسه جنس للخمسة؛ فإنه مأخوذ في مفهوم الخمسة، فمفهوم الكلي ذاتي لها، فمنشأ صدق قولنا: «كل جنس كلي» هو ذات الجنس؛ ضرورة ثبوت الذاتيات للذات، وباعتبار لحوق حصة الجنسية به، أي بالكلي نوع من الجنس، يعني =

أن كلية[١] الجنس باعتبار الذات، وجنسية[٢] الكلي باعتبار العرض، واعتبار الذات غير[٣]
أي كون الجنس كليا — لكون الكلي ذاتيا للجنس

اعتبار العرض، وبتفاوت الاعتبار يتفاوت الأحكام.
فلا استحالة — هو الحق لا غبار عليه

من ههنا[٤] تبين جواب ما قيل: إن الكلي فرد[٥] من نفسه فهو غيره،[٦] ....
من هذا الحل — ظهر — بالإضافة — ٢ — ٢ — فيكون مسلوبا عن نفسه

= أن صدق الجنس على الكلي ليس باعتبار الذات، حتى يلزم المحذور بل بالعرض؛ لأن مفهوم الجنس عرضي لما تحته، ومصداق العرض إنما هو مبدأ الاشتقاق القائم بشيء، فصدق الجنس على الكلي باعتبار قيام الجنسية بالكلي، وتلخيص الحل: أن أعمية الكلي من الجنس باعتبار الذات، وأخصيته منه باعتبار عروض معنى الجنسية له، فالأعمية والأخصية باعتبارين، لا باعتبار واحد، وإنما المحال هو هذا، لا ذلك، فافهم.

(١) قوله: كلية الجنس: أي كون الجنس كليا، يعني عموم الكلي من الجنس إنما هو باعتبار ذات الجنس؛ لأن الكلي داخل فيه وذاتي له.

(٢) قوله: جنسية الكلي: أي كون الكلي جنسا، يعني خصوص الكلي من الجنس من حيث إن الجنس خارج عنه وعارض له؛ لكون معنى الجنسية غير داخل في الماهية الكلي.

(٣) قوله: غير اعتبار العرض: فأعمية الكلي من الجنس باعتبار ذاته وكونه جزءًا له، وأخصية الكلية باعتبار عروض معنى الجنسية له، فالأعمية والأخصية باعتبارين، لا باعتبار واحد، فلا اجتماع للمتنافيين المستحيل، كما لا يخفى.

(٤) قوله: من ههنا: أي من هذا الحل، أو من أنه بتفاوت الاعتبار يتفاوت الأحكام، ظهر جواب ما قيل إلخ.

(٥) قوله: فرد من نفسه إلخ: يصح أن يقال: الكلي كلي، فيكون الكلي غير نفسه؛ لأن فرد الشيء يكون غيره، والشيء يصح سلبه عما هو غيره، فحينئذ يصح سلب الكلي عن نفسه، وسلب الشيء عن نفسه محال بالضرورة، وتوضيحه: أن الكلي مفهوم من المفهومات، وكل مفهوم لا بد إما أن يكون كليا أو جزئيا، وإلا لبطل الانحصار فيهما، وكون الكلي جزئيا صريح البطلان، فتقرر أنه كلي وفرد لنفسه، وفرد الشيء يكون غيره، ويصح سلب الشيء عن غيره، فيصح سلب الكلي أيضا، فيقال: إن الكلي ليس بكلي، وهذا هو سلب الشيء عن نفسه، وهو محال.

(٦) قوله: غيره: لأن الغيرية بين الماهية والفرد، سواء كانت الطبيعة ذاتية أو عرضية ظاهرة؛ لاقتضاء الفردية اعتبار خصوصية زائدة على الطبيعة، والغيرية تستلزم السبب، فيكون الكلي مسلوبا عن نفسه، وهو محال؛ لما تقرر في موضعه.

وسلب الشيء عن نفسه محال،[1] نعم[2] يلزم أن يكون حقيقة الشيء عينا له وخارجا
بالضرورة ٢ وجه اللزوم مذكور في الحاشية الحال
عنه، لكن لما كان باعتبارين[3] فلا محذور فيه. ومن ثم[4] قيل: لولا الاعتبارات[5] لبطلت
هذا اللزوم أي في هذا اللزوم أي معرفة الاعتبارات
الحكمة. والخامس:[6] ....

---

(١) قوله: محال: لأن كل شيء يثبت لنفسه بالضرورة، وما كان ضروريا، كان سلبه محالا، أما تبين جواب هذا الإشكال من الحل المذكور، فهو: أن صحة السلب واستحالته باعتبارين، فمن حيث الفردية مع قطع النظر عن حيثية نفسه يصح السلب باعتبار أنه غيره، وباعتبار كون نفس الشيء عينه مع قطع النظر عن الفردية لا يصح السلب أصلا، وإلا يلزم سلب الشيء عن نفسه، فالسلب واستحالته باعتبارين، فإن الأول باعتبار عروض حصة له، والثاني بالنظر إلى ذاته، فلعل القائل ألغى ملاحظة الجهتين، ونظر إلى وحدة اللفظ.

(٢) قوله: نعم: فيه إشارة إلى الإيراد المشهور، علم نظم الإيراد السابق، لكن هذا الإيراد أقوى من السابق؛ لأن استحالته ظاهرة، حاصله: أن الجواب عن إيراد سلب الشيء عن نفسه وإن ظهر مما سبق، لكن يرد كون حقيقة الشيء عينا له وخارجا عنه؛ لأن مفهوم الشيء نفسه فيكون عينه، ولأنه فرد منه فيكون خارجا عنه؛ إذ الكلي كما يصدق على الإنسان، كذلك يصدق على الكلي أيضا، وكما أن الإنسان ليس داخلا في الكلي، كذلك الكلي الذي هو فرد أيضا ليس بداخل في مفهومه، وإلا يلزم الدور؛ لتوقف الشيء على ما هو داخل فيه، فصار الكلي موقوفا على فرد، وكان الفرد موقوفا عليه، وهذا هو الدور، فلا يكون إلا خارجا، فيلزم كون الشيء داخلا وخارجا، بل هو اجتماع المتنافيين، هو محال، كما لا يخفى.

(٣) قوله: باعتبارين: اعتبار الماهية واعتبار الفردية، فلا يلزم المحذور، أعني اجتماع المتنافيين، حاصله: أن كون الشيء عينا للشيء وخارجا عنه وإن كان اجتماع المتنافيين في شيء واحد، ولكن لما كانا باعتبارين فلا محذور فيه، فالعينية باعتبار الماهية والغيرية باعتبار الفردية، ولو كانا باعتبار واحد، يلزم المحذور البتة.

(٤) قوله: من ثم: أي من أجل أن الأحكام تختلف بتفاوت الاعتبارات.

(٥) قوله: لولا الاعتبارات: أي لولا معرفة الاعتبارات، لبطلت معرفة أحوال الموجودات؛ فإن معرفتها ذريعة لمعرفة أحوالها وهي الحكمة، وبعبارة أخرى: لولا معرفة الاعتبارات، لبطل علم الحكمة؛ لأن أكثر مسائلها مبني على معرفة الاعتبارات، كما لا يخفى على من له أدنى مهارة في الفلسفة.

(٦) قوله: والخامس: [من المباحث التي يبحث فيها عن أحوال الموجودات] أي المبحث الخامس من المباحث في مقام الجنس، حاصله: أن الكلي لا يخلو إما أن يكون موجودا أو معدوما، فإن كان الأول يلزم كون الكلي جزئيا؛ لأن الشيء ما لم يتشخص، لم يوجد، فإذا كان الكلي موجودا، صار متشخصيا البتة، والمتشخص هو =

قيل: إن كان موجودا فهو مشخص،(١) فكيف مقوليته على كثيرين، وإلا(٢) فكيف يكون مقوما للجزئيات الموجودة. وحله:(٣) أن كل موجود معروض(٤) التشخص مسلم، وذلك دليل(٥) التقسيم والاشتراط، ودخول(٦) التشخص في كل موجود ممنوع.

الجنس / الجنس / الجنس / أي الجنس كيف يكون محمولا / الجنس / جزءا وذاتيا / أي للأنواع الموجودة كالإنسان والفرس مثلا / يعرضه / العروض / دفع دخل مقدر / أي لا نسلم

= الجزئي فصار جزئيا، فكيف الحمل على كثيرين؛ لأن الجزئي غير محمول على كثيرين، مع أنكم قلتم بمحمولية الكلية على كثيرين، وإن كان الثاني، لم يكن جزءا محصلا للجزئيات الموجودة، كزيد وعمر وبكر وغير ذلك؛ لأنها موجودات، كيف يكون جزؤها معدوما؛ لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل، فامتنع كون الكل موجودا معدوما، فيلزم الواسطة بين الوجود والعدم.

(١) قوله: مشخص: فإن الوجود الخاص لا ينفك عن التشخص بالضرورة العقلية، ولذا قيل: إنهما متحدان بالذات أو مساوٍ، قال: والكلام ههنا في الوجود الخاص؛ فإن الوجود المطلق لا ينفك عن الخاص في الواقع؛ لأن الوجود للماهية المجردة في الواقع ممتنع بالضرورة، كما سيجيء.

(٢) قوله: وإلا: أي وإن لم يكن موجودا، فكيف يكون الكلي مقوما للجزئيات الموجودة؛ فإن المعدوم لا يقوم الموجود؛ ضرورة أن عدم الجزء يستلزم عدم الكل، وليس المراد بالتقويم ههنا إلا الجزئية.

(٣) قوله: حله: وحاصله: أن هذه الكلية وهي كل موجود مشخص بمعنى معروض التشخص مسلم، لكن لا نسلم عدم مقولية على كثيرين، بل كونه معروضا يؤيد المقولية؛ لأن العارض إذا كان خارجا عن المعروض، فالمعروض في مرتبة ذاته مع قطع النظر، يبقى مشتركا بين الكثيرين ومحمولا عليها ومقسما إليها، فاختار في المحل كون الكلي موجودا، ولا يلزم المحذور الذي يزعمه الباحث.

(٤) قوله: معروض: أي يعرضه التشخص ويصير متشخصا به، كما هو مذهب المتقدمين، وذهب إليه أهل التحقيق، فإن قلت: إن الواجب تعالى موجود مع أنه ليس معروض التشخص؛ لأن تشخصه عينه، لا عارض له، فكيف نسلم الكلية؟ قلت: إن المراد أن كل كلي موجود، يكون معروضا للتشخص بقرينة المقام، والواجب تعالى ليس بكلي.

(٥) قوله: دليل: لأن التقسيم إنما يحصل بانضمام قيود مختلفة إلى شيء واحد، فيكون ذلك الشيء موجودا في ضمن الأقسام الحاصلة.

(٦) قوله: دخول التشخص: [فهو كما هو مذهب البعض] هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو: أن يكون المشخص يجوز أن يكون التشخص داخلا فيه، كما قاله المتأخرون، ولا يكون عارضا له؛ ليكون دليل التقسيم والاشتراك، فامتنع حمله على كثيرين، فيلزم المحذور، وهو: كون الكلي الموجود جزئيا، تحرير الجواب: أن دخول =

الثاني:(١) النوع،(٢) وهو المقول(٣) على المتفقة الحقيقة في جواب «ما هو»، كل(٤) حقيقة بالنسبة إلى حصصها نوع،(٥) ....

(المحمول) (أي الأمور المتفقة)

= التشخص في كل موجود ممنوع، ولا نسلم دخوله، بل هو أمر عدمي ينتزع من المهية المشخصة بنفسها في مراتب الوجود، والطبائع الكلية يجوز أن يكون معروضة للوجود في الخارج أو في الذهن، ولا يكون التشخص جزءا منها، وإلا لم يكن كليات، لا يقال: إذا لم يدخل التشخص في كل موجود ولم يبق الفرق بين التشخصين كزيد وعمر؛ لأنهما الإنسان فقط، والتشخص ليس داخلا فيهما؛ لأنه إن أريد بعدم الفرق، إنه لا يبقى الفرق بينهما بحسب الحقيقة والمهية، فمسلم ولا محذور فيه؛ فإن أفراد النوع الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية، لا فرق بينهما أصلا بحسب الماهية، وإن أريد بعدم الفرق بينهما بوجه من الوجوه فممنوع؛ فإن التشخص وإن لم يكن داخلا فيه، لكنه في اللحاظ والعنوان معتبر فيه، وبحسبه امتياز بينهما في الإشارة الحسية، وهو الفارق، وفي المقام كلام لا يليق بهذا المختصر.

(١) قوله: الثاني: من الكليات الخمسة هو النوع، قيل: هو في اللغة اليونانية، أما وجه تقديم الجنس على النوع وتقديم النوع على الفصل، فقد مر في مبحث الجنس، فتذكره.

(٢) قوله: النوع: قال شارح المطالع: إن لفظ النوع كان في لغة اليونانيين موضوعا لمعنى الشيء وحقيقته، ثم نقل إلى معنيين بالاشتراك، أحدهما يسمى حقيقيا، والآخر إضافيا، أما الحقيقي فهو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب «ما هو»، فالمقول على كثيرين جنس، وقولنا: «بالعدد فقط» يخرج الجنس، وفي جواب «ما هو» الثلاثة الباقية، وأما الإضافي فهو كلي الذي يقال عليه وعلى غيره: الجنس في جواب «ما هو» قولا أوليا.

(٣) قوله: المقول: المراد باللام الكلي، أي الكلي المقول، وهذا جنس يشمل الكليات الخمس، قوله «على المتفقة الحقيقة» يخرج به الأجناس.

(٤) قوله: كل حقيقة: سواء كانت نوعية أو جنسية أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما بالنسبة إلى حصصها الحاصلة بالإضافة إلى ما اندرج تحتها، كحيوانية الإنسان وناطقية زيد وغير ذلك من سائر الأقسام.

(٥) قوله: نوع: إذ الحصة عبارة عن حقيقة مقيدة بقيد، بأن يعتبر التقيد داخلا والقيد خارجا، فلا يكون تمام ماهيتها إلا الطبيعة الكلية، يرد عليه أن التقيد جزء من حقيقتها، فكيف تكون الحقيقة تمام ماهيتها؟ أجيب بأن دخول التقيد في العنوان فمعنونها لا يكون إلا الطبيعة الكلية، فتكون نوعا لها، يرد عليه أن القيد أيضا داخل في العنوان، فلا يصح القول بكونه خارجا إلا أن يتكلف، ويقال: خروجه عن المعنون، لكن حينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح؛ إذ لا فرق بين التقييد والقيد؛ إذ كل منهما داخل في العنوان والتعبير وخارج عن المعنون والمعبر عنه، فالقول يكون أحدهما داخلا والآخر خارجا ترجيح بلا مرجح إلا أن يقال: إن الخصوصية في الحصة إن ما جاءت =

وقد يقال[١] على الماهية[٢] المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب «ما هو» قولا[٣] أوليا، ....

= بجعل التقيد محصلا للطبيعة فلهذا عن التقييد بأنه داخل، وفي الفرد إنما جاءت بجعل التقيد كليهما محصلا للطبيعة، فلذا عبر عن كل منهما داخلا والقيد كليهما محصلا للطبيعة، كل منهما داخلا. قال الفاضل الشارح: الحصة عبارة عن الكلي بالمعنى العام المذكور آنفا مع التقيد، إضافيا كان ذلك التقيد كحيوانية الفرس، أو توصيفيا كالحيوان الناطق، وإذا اعتبر القيد أيضا مع اعتبار التقيد، يصير الكلي فردا، لا حصة، وهما إلى الحصة والفرد أمران اعتباريان؛ لأن التقيد الذي هو أمر اعتباري، جعل جزءا فيهما، ومن البين: أن اعتبارية الجزء يستلزم لاعتبارية الكل، فيكونان اعتباريين، وتمام الماهية المختصة فيهما أي في الحصة في الفرد، هو ذلك الكلي، فهو نوع حقيقي لهما، وهذا هو المطلوب، وأما الشخص فهو الكلي مع جزئية القيد الشخصي فقط، على مذهب أي مذهب المتأخرين، كما عرفت، أو معروض التشخص على التحقيق، وهذا مذهب القدماء، ثم إن اختلج في صدرك: أن الكلي إذا كان نوعا حقيقيا بالنسبة إلى حصصه، فلا يصح اختلاف الكليات بالجنسية والنوعية وغيرهما، فلا يستقيم تقسيم الكلي إلى الخمس، فأدفعه بأن التقسيم إلى الخمسة إنما هو بالقياس إلى الشخص، بأن يقال: إن الكلي بالقياس إلى أشخاصه إما جنس لها أو نوع، وهكذا لا بالقياس إلى الحصة والفرد. انتهى مع زيادة. وفي المقام أبحاث، وقد مر منا نبذ منها، ومن شاء التفصيل فليراجع إلى الحواشي المعلقة على الرسالة القطبية.

(١) قوله: وقد يقال: اعلم أن الماهية جنس يشمل الكل، وبقوله: «المقول عليها وعلى غيرها الجنس» يخرج البسائط؛ إذ ليس لها جنس يقال عليها، وبقوله: «في جواب ما هو» يخرج الخاصة والعرض العام للحقائق المركبة؛ إذ الجنس لا يصدق عليهما في جواب «ما هو»، وبقوله: «قولا أوليا» يخرج الصنف؛ إذ صدق الجنس عليه ليس بصدق ذاتي، بل بواسطة صدق النوع عليه؛ بناء على ما قالوا: إن كل ما يصدق على العام والخاص، فصدقه على العام بواسطة العام؛ فإن الحيوان إنما يصدق على الزنجي بواسطة حمل الإنسان عليه، وذلك لأن الحيوان ما لم يصر إنسانا، لم يكن محمولا على الزنجي، أو على زيد مثلا؛ فإن الحيوان الذي ليس بإنسان، ليس محمولا عليهما أصلا تأمل تأملا صحيحا. محمد إبراهيم

(٢) قوله: الماهية: أي الأمر الخاص في العقل على كثرة الإطلاق، فيخرج به الجنس؛ فإنه لا يحصل في العقل إنما علمه بالحواس، واعترض عليه بأن الشخص أيضا قد يصير معقولا كالأشخاص المجردة، لكنه لا يضر؛ فإنه يخرج به الصنف. ثم اعلم أنه أريد بالماهية، المقول في جواب «ما هو»، فيخرج الشخص والصنف كلاهما، فلا حاجة إلى قيد القول الأولى، وسيجيء في الحاشية اللاحقة ما ينفع فيه.

(٣) قوله: قولا أوليا: أي حملا بلا واسطة أمر آخر، فخرج به الصنف كالرومي والزنجي، كما مر. فإن قلت: قد يطلق الماهية على ما يجاب به عن سؤال «ما هو»، فحينئذ لا حاجة إلى قيد الأولية لإخراج الصنف؛ فإنه ليس =

والأول[1] الحقيقي، والثاني[2] الإضافي، وبينهما عموم[3] من وجه، وقيل: مطلقا،[4] .....

= بماهية بهذا المعنى؟ قلت: للماهية ثلاث معان، الأول: ما يجاب به عن سؤال «ما هو»، الثاني: ما به الشيء هو هو، والثالث: الأمر الحاصل في العقل، والمصنف ظن أن معناه الحقيقي هو المعنى الثالث، وهو شامل للصنف، فلا بد عنده يخرج عن النوع.

(١) قوله: الأول: أي المقول على الكثرة المتفقة الحقائق في جواب «ما هو» يسمى بالنوع الحقيقي؛ لأنه قد تم تحصيله، وصار حقيقة نوعية، ولأنه تمام حقيقة أفراده، ولأنه إذا أطلق النوع في عرفهم، فالمتبادر منه هو المقول على الكثرة المتفقة الحقائق، والتبادر علامة كونه حقيقيا.

(٢) قوله: الثاني: أي ما يحمل عليه وعلى غيره الجنس في جواب «ما هو» يسمى بالنوع الإضافي؛ لأن نوعيته بالإضافة إلى ما فوقه كالحيوان؛ فإنه نوع بالإضافة إلى ما فوقه وهو الجسم النامي، وأما بالإضافة إلى ما تحته، فهو جنس له، فهذا المعنى مجازي للنوع، والمصنف رحمه الله لم يصرح بكون المعنى الثاني مجازيا؛ اعتمادا على قوله الأول: «هو الحقيقي، فإنه يفهم منه أن المعنى الثاني للنوع مجازي، وأما الاحتمال بأن يكون النوع مشتركا بين المعنيين، فقال بأن اللفظ إذا دار بين الاشتراك والحقيقة والمجاز، يحمل على الثاني.

(٣) قوله: عموم من وجه: لتصادقهما في الإنسان، ووجود الثاني بدون الأول في الحيوان، ووجود الأول بدون الثاني في الصورة الجسمية الكلية على طريق المشائين؛ فإنها نوع حقيقي بالنظر إلى أفرادها ليست بإضافي؛ لعدم دخولها تحت الجنس، هذا ما عليه المتأخرون. فإن قلت: إن الصورة الجسمية هي الجوهر الحال في المادة، فهي من أفراد الجوهر داخلة تحته، فصار نوعا إضافيا أيضا، فلم يكن مثالا للنوع الحقيقي فقط، قلت: هذه الصورة من الفصول، وهي بسائط لا يدخل تحت الأجناس بالذات، وإنما حمل الجوهر عليها بالعرض، لا يقال: إذا كانت من الفصول، والفصل غير النوع، فكيف تكون من الأنواع؛ لأنا نقول: إن الفصول وإن لم تكن أنواعا بالنسبة إلى الأجسام التي يتقوم بها، لكنها أنواع بالنظر إلى أشخاصها الحالة في مواد الجسمية، فافهم.

(٤) قوله: مطلقا: القائل القدماء قالوا: إن الإضافي أعم مطلقا من الحقيقي، ويؤيده ما نقل عن أرسطو من أنه ليس شيء ممكن موجود خارجا عن المقولات، قال المصنف رحمه الله في الحاشية المنقولة عنه: إن الأول هو الحق من وجه، يعني نظرا إلى مفهومها في بادئ الرأي، وأما النظر الدقيق فيقتضي الإطلاق؛ فإن كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجدانية، والجنس والمادة متحدان بالذات، على ما عرفت، ولا يرد النفس الناطقة؛ لأنا لا نقول بتجردها من كل وجه، بل أمر بين بين، وله حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها، ولا يرد العقول العشرة؛ فإنا لا نسلم كونها أنواعا محصلة، بل مراتب عقلية ومباد كلية، وإن كانت موجودة فتوسطها في آثار الفيض كتوسط الأجناس التوسطة، وأما النقطة فعلى تقدير وجودها أنها بسيط خارجا، وأما ذهنا فممنوع كيف والبساطة مطلقا من صفات الله تعالى، فتدبر. انتهى. قال بحر العلوم في شرحه لهذا الكتاب: ولا يخفى ما فيه =

وهو[١] كالجنس،[٢] ....

= من الاختلال، أما أولا: فلأن مسبوقية كل حادث بالمادة لو سلمت، فإنما يسلم في الحادث الزماني، كما هو رأيهم، لا مطلقا، كيف وهو خلاف ما هم عليه، ودعوى الضرورة غير مسموعة، وأما ثانيا: فلأن ذلك يؤدي إلى التسلسل المحال، وبيانه: أن المادة لا تكون واجبة بالذات، بل ممكنة فيكون حادثة بالذات ولا بد لها من مادة، وهي كذلك، وهكذا إلى ما لا يتناهى، وأما ثالثا: فلأن المادة المطلقة في تلك المسألة أعم من المادة المقومة؛ فإنهم قالوا فيها: إن كان الحادث صورة، فالمادة الهيولى، وإن كان عرضا، فالمادة الموضوع، وإن كان نفسا، فالمادة البدن، فقوله: «الجنس والمادة متحدان» غير سديد، وأما رابعا: فلأن جنسية الجسم للنفس يوجب تركها في الخارج، وكونهما جسما في حد الذات؛ لكون الكل جسما، ويلزم انعدامها بانعدام الجسم؛ ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء، وكل ذلك خلاف التحقيق، وخلاف ما تقرر في مدارك الحكماء. فقوله: «ولا يرد النفس الناطقة إلخ» ليس بشيء، نعم لو قال ههنا كما قال في نقطة، لكان له وجه، ويرد عليها ما يجيء فيه، وأما خامسا: فلأن قوله: «لا نسلم أنواعا إلخ» منع لمسألة عظيمة متقررة عندهم، وأما سادسا: فلأن المنع المرموز في قوله: «وأما النقطة» فعلى تقدير وجودها منع لما هو متقرر في مدارك المشائين، وأما سابعا: فلأن النقطة كانت مثالا للنوع البسيط في كلام القوم، فمنع بساطتها غير مضر؛ فإن لنا أن نبذل بالوجود هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

(١) قوله: هو: أي النوع بالمعنى العام الشامل للإضافي والحقيقي، كما يفهم من كلام الحاكم، حيث قال في شرحه للمطالع: النوع إما إضافي أو حقيقي، وأيا ما كان، فقياسه إما إلى النوع الإضافي أو الحقيقي، فهذه أربعة أقسام، قد اعتبر لكل منها مرتبة أو مراتب، أما النوع الإضافي بالنسبة إلى مثله فمراتبه أربع على قياس ما في الجنس؛ لأنه إما أن يكون أعم الأنواع، وهو النوع العالي كالجسم، أو أخصها وهو السافل كالإنسان، أو أعم من بعض وأخص من بعض، وهو المتوسط كالجسم النامي والحيوان، أو مباينا للكل، وهو المفرد كالعقل. إن قلنا: إنه ليس بجنس، والجوهر جنس، وأما مراتب النوع الإضافي بالقياس إلى الحقيقي فاثنتان؛ لأنه ممتنع أن يكون فوقه نوع حقيقي، فإن كان تحته نوع حقيقي فهو العالي، وإلا فهو المفرد، وأما النوع الحقيقي بالإضافة إلى مثله، فليس له من مراتب إلا مرتبة الأفراد؛ لأنه لو كان فوقه أو تحته نوع، لزم أن يكون الحقيقي فوق نوع، وهو محال، وأما النوع الحقيقي بالنسبة إلى الإضافي فله مرتبتان: إما مفرد أو سافل؛ لامتناع أن يكون تحته نوع، فإن كان فوقه نوع فهو سافل، وإلا فمفرد، وانتهى. فبعض ما وقع التخصيص بالإضافي من الفاضل اللكهنوي حيث قال في تعليقه على الشرح لأحسن المحققين: أي الإضافي؛ فإن النوع الحقيقي ليس فوقه حقيقي آخر حتى يجري الترتيب فيه. انتهى، ليس كما ينبغي، فتدبر.

(٢) قوله: كالجنس: في هذه الأقسام فإنها تجري فيه، قال شارح المطالع: اعلم أن الأجناس ربما متصاعدة والأنواع متنازلة، ولا تذهب إلى غير نهاية، بل تنتهي الأجناس في طرف التصاعد إلى جنس لا يكون فوقه جنس، =

إما مفرد[1] أو مرتب،[2] أخص[3] الكل السافل، وأعم[4] الكل العالي، والأخص الأعم المتوسط، ولأن[5] الجنسية ....

= ولا تتركب الماهية من أجزاء لا تتناهى، فيتوقف تصورها على إحاطة العقل بها، وتسلسلت العلل والمعلولات؛ لكون كل فصل علة لحصة من الجنس والأنواع في طرف التنازل إلى نوع لا يكون تحته نوع، وإلا لم تتحقق الأشخاص؛ إذ بها نهايتها، فلا تتحقق الأنواع، وإذ قد حصل عندك هذا التمهيد، فاعلم أن مراتب الأجناس أربع: لأنه إما أن يكون فوقه وتحته جنس، أو لا يكون فوقه ولا تحته جنس، أو يكون تحته، ولا فوقه جنس، أو بالعكس، والأول هو الجنس المتوسط، كالجسم والجسم النامي، والثاني الجنس المفرد كالعقل، إن قلنا: إنه جنس للعقول العشرة، والجوهر ليس بجنس لها، والثالث الجنس العالي وجنس الأجناس كالمقولات العشر، والرابع الجنس السافل كالحيوان.

(١) قوله: إما مفرد: أما النوع المفرد فهي أن لا يقع في السلسلة التي هي للأنواع، بأن لا يكون فوقه نوع، بل يكون فوقه جنس أو عرض عام، ولا يكون تحته نوع، بل يكون شخص وفرد أو غيره، ومثاله العقل، إن قيل: إن الجوهر جنس له أو عرض عام، وهو نوع، وما تحته من العقول العشرة أشخاص، وإن قيل: إن كلا من العقول العشرة نوع بسيط ذهنا وخارجا، ومنحصر في فرد واحد، والجوهر عرض عام له، فيكون كل من العقول مثالا للنوع المفرد، كما لا يخفى، أما الجنس المفرد فهو الذي لا يقع في سلسلة الأجناس، بأن لا يكون فوقه جنس، بل يكون فوقه عرض عام، ولا يكون تحته جنس، بل يكون تحته نوع، ومثاله العقل، على رأي من قال: إن الجوهر جنس له، والعقول العشر أنواع مندرجة تحته، والعقل جنس لها.

(٢) قوله: مرتب: بأن يقع ذلك النوع أو الجنس في سلسلة الأنواع أو في سلسلة الأجناس، وهو نقيض المفرد، فالنوع المرتب يشتمل لما فوقه نوع ولما تحته نوع، ولما فوقه نوع فقط ولما تحته فقط، كالجنس المرتب، وهو ضد المفرد، وهو أيضا يشتمل الأنواع الثلاث، ثم النوع المركب قد يكون مما فوقه ومما تحته نوع، فيكون هناك أنواع مرتبة، وكذلك الجنس قد يكون مما فوقه جنس ومما تحته جنس، فيكون هناك أيضا أجناس مرتبة.

(٣) قوله: أخص الكل: أي أخص من كل الأجناس، كالحيوان المندرج تحت الجسم النامي والجسم المطلق والجوهر، وأخص من كل الأنواع، كالإنسان المندرج تحت المذكورات، يسمى بالجنس السافل والنوع السافل.

(٤) قوله: أعم الكل: أي الأعم من كل الأجناس، كالجوهر الأعم من الجسم المطلق والنامي والحيوان، ومن كل الأنواع، كالجسم المطلق الأعم مما تحته، يسمى بالجنس العالي وبالنوع العالي.

(٥) قوله: ولأن: اعلم أولا: أن هذا القول لف ونشر غير مرتب، واللام فيه للتعليل، متعلق بقوله: «يسمى»، قدم اهتماما بشأنه، ولأن الدعوى بعد إقامة الدليل عليها أوقع في الذهن، وثانيا: أنه جواب عن سؤال مقدر يرد ههنا، تقريره: أن النوع لما كان شبها بالجنس، على ما نطق به قول المصنف رحمه الله، وهو كالجنس لها مفرد، فينبغي أن =

باعتبار[1] العموم، والنوعية باعتبار[2] الخصوص، يسمى النوع السافل نوع الأنوع، والجنس العالى جنس الأجناس. الثالث:[3] الفصل، وهو القول في جواب «أي شيء[4] هو» في جوهره، ....
من الكليات الخمس — أي المحمول — أي الفصل — أي في ذاته

= يسمى النوع العالي نوع الأنواع، كما يسمى الجنس العالي جنس الأجناس، أو يسمى الجنس السافل جنس الأجناس، كما يسمى النوع السافل نوع الأنواع، فتسمية القول النوع السافل بنوع الأنواع، والجنس العالي بجنس الأجناس، ليس إلا تحكما، لا يناسب ما يكون بينهما من المشابهة. وحاصل الجواب: أن تشبيه النوع بالجنس إنما هو في بعض الأحوال والأحكام كالأفراد والترتيب عليه، لا في جميعها، فالجنس إذا أضيف إلى شيء يكون أعم منه، يقال: الحيوان جنس الإنسان، يعني الحيوان أعم منه، وهذا معنى قوله: «ولأن الجنسية باعتبار العموم، فمعنى جنس الأجناس أنه أعم جميع الأجناس، وأن هو في سلسلة الأجناس الجنس العالي، فناسب أن يسمى بهذا الاسم، فلا تحكم، والنوع إذا أضيف إلى شيء، يكون أخص منه، يقال: الإنسان نوع الحيوان، يعني الإنسان أخص منه، وهذا معنى قوله: «والنوعية» باعتبار الخصوص، فمعنى نوع الأنواع أنه أخص جميع الأنواع، وأن هو في سلسلة الأنواع السافل، فناسب أن يسمى بهذا الاسم، فلا تحكم.

(١) قوله: باعتبار العموم: فما هو أعم من الكل، يسمى بجنس الأجناس؛ لتحقق كمال صفة الجنسية فيه.

(٢) قوله: باعتبار الخصوص: فما فيه الخصوص أكثر بتحقق صفة النوع فيه كاملة، فالنوع السافل يسمى نوع الأنواع.

(٣) قوله: الثالث: من الكليات الخمس الفصل، اعلم أن الفصل لكونه موصوفا بصفات ثلاثة الذاتية والخصوص، وعدم كونه ماهية تامة يستحق بالنظر إلى الصفة الأولى التقديم على العرضيات الآتية من الخاصة والعرض العام، ويستحق التأخير بالنظر إلى الصفتين الأخيرين عما سبق عن الجنس والنوع.

(٤) قوله: أي شيء هو: يعني إذا سئل عن الشيء بأنه «أي شيء هذا الشيء في ذاته» فما وقع جوابه، يسمى فصله، فبقيد الأول يخرج النوع والجنس؛ لأنهما لا يقالان في جواب «أي شيء» بل هما مقولان في جواب «ما هو» كما عرفت، والعرض العام أيضا خرج به؛ لأنه لا يقال في الجواب أصلا، وبقوله: «في جوهره» يخرج الخاصة؛ لأنه لا يقال في جوهره بل في عرضه، لا يقال: إن «أي شيء» إما لطلب التميز عن جميع الأغيار، فيلزم أن لا يكون الحساس فصلا للإنسان؛ لأنه لا يميزه عن الفرس وغيره من المشاركات في الحيوانية، وإما لطلب التميز في الجملة، فالجنس كالحيوان مثلا أيضا يميز الإنسان في الجملة عن المشاركات الجسمية، فيصح وقوعه في جواب «أي شيء» أيضا، فدخل في الفصل، فلا يبقى حد الفصل مانعا؛ لأنا نقول: «أي» طالب للميز الذي لا يكون مقولا في جواب «ما هو»، وأرباب المعقول اصطلحوا على ذلك، فالحيوان وإن كان مميزا، لكنه مقول في جواب «ما هو»، فلا يدخل في الفصل، فإن قلت: إن العرض العام ليس مقولا في جواب «ما هو» يميز في الجملة، قلت: =

وما لا جنس له كالوجود،(١) لا(٢) فصل له، ....

= الفصل ما يكون مقولا في جواب «أي شيء»، ولا يكون مقولا في جواب «ما هو»، فالعرض العام ليس كذلك، على أن الاصطلاح وقع على أن الفصل لا يكون بعرض عام، فافهم.

(١) قوله: كالوجود: فإنه بسيط لا جزء له فلا جنس له، وقد يستدل على بساطة الوجود بأنه لو كانت له أجزاء، لكان اتصاف الأجزاء أما بالوجود، فيكون الكل صفة للجزء؛ فإن الوجود هو الكل، وجزؤه إذا كان متصفا بالوجود، صار صفة وعارضا لذلك الجزء، لكن لا سبيل لعروض أمر أي كل جزء؛ لاستلزامه هذا العروض، أما عروض شيء لنفسه، هذا على تقدير كون الكل صفة وعارضا لجميع أجزائه؛ إذ من جملة الأجزاء ذلك الجزء أيضا، فيكون متصفا بنفسه وعارضا لها، كما ترى، وإلا يلزم خروج الشيء عن نفسه؛ لكون العارض خارجا عن المعروض بالضرب المستحيل، وهو أن لا يكون بين العارض والمعروض تغايرا أصلا، أي لا بالذات، ولا باعتبار لزوم كون الجزء بما هو جزء عارضا ومعروضا بنفسه، وأما لا يكون العارض بتمامه عارضا له، هذا على تقدير كون الكل صفة وعارضا كسائر الأجزاء، سوى ذلك الجزء الذي فرض الكل صفة له، أو كان اتصاف الأجزاء بالعدم، فيلزم اجتماع النقيضين؛ إذ الكلام في البساطة الوجود المطلق، والترديد بين اتصاف أجزائه بالوجود المطلق، أو بالعدم المطلق، فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق عليه الوجود المطلق، فعلى تقدير كون الأجزاء معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق أيضا؛ لعدم الأجزاء، فيلزم اجتماع النقيضين المتسحيل، فافهم، وفي المقام أبحاث لا يسعها هذا المختصر.

(٢) قوله: لا فصل له: أي لا يكون له فصل أيضا؛ لأن الفصل ما يميز الشيء عن مشاركاته الجنسية، وإذا لم يكن له جنس، لا يكون شيء مشاركا فيه، فلا يكون له فصل أيضا يميزه عنه، أو يقال: إن الفصل عبارة عن جزء محصل لجزء مبهم، وهو لا يتصور إلا بعد تصور الجزء المبهم، يرد عليه أن الماهية لو كانت مركبة من أمرين متساويين، يكون كل منهما فصلا لها، مع انتفاء الجنس هناك، قلنا: كلا؛ إذ الفصل ليس جزءا مساويا للماهية، بل جزء محصل لجزء مبهم، كما عرفت، فكما لا جنس ههنا، لا فصل. قال أحسن المحققين: ولكن يبطل حينئذ حصر الكلي في الخمسة والذاتي في الجنس والفصل؛ لجواز التركيب من أمرين كليين متساويين؛ فإن كل واحد منهما ليس جنسا وهو ظاهر؛ إذ لا يصدق تعريف الجنس على واحد منهما، كما لا يخفى، ولا نوعا؛ لأنه تمام حقيقة أفراده، وليس كل واحد من المتساويين تمام حقيقة أفراده؛ لدخول كل واحد منهما في الماهية، ولا خاصة ولا عرضا عاما؛ لخروج الخاصة والعرض العام عن الماهية، ودخول المتساويين في الماهية، ولا فصلا؛ لأنه مميز عن المشاركات الجنسية، ولا جنس ههنا، فبطل حصر الكلي في الخمسة، وحصر الذاتي في الجنس والفصل، وقد أجيب بأن الحصر على مذهبهم، ومذهبهم: أن التركيب من الأمرين المتساويين باطل بالضرورة، وقد يستدل عليه بأن المركب من أمرين متساويين، إما أن لا يحتاج أحدهما إلى الآخر ويحتاج الأول باطل؛ ضرورة احتياج أجزاء الماهية الحقيقة بعضها إلى بعض، وعلى الثاني إما أن يحتاج كل منهما إلى الآخر أو لا، الأول يستلزم الدور، الثاني يستلزم الترجيح بلا مرجح؛ فإنهما متساويان.

فإن(١) ميّزه عن مشاركات الجنس القريب فهو قريب، أو البعيد(٢) فبعيد، وله نسبة إلى

كالحيوان — أي فهذا الفصل — كالجسم النامي — فالفصل بعيد — أي للفصل

النوع بالتقويم،(٣) فيسمى مقوما، وكل مقوم(٤) للعالي مقوم للسافل، ولا عكس(٥) إلى

أي بالجزئية — الفصل

الجنس بالتقسيم،(٦) فيسمى مقسما، وكل(٧) مقسم للسافل مقسم للعالي، ولا عكس.(٨)

أي للفصل إلى الجنس — الفصل — كالناطق — أي الجنس السافل كالحيوان — أي الجنس العالي كالجوهر

---

(١) قوله: فإن ميزه: أي إن ميز عن مشارك في الجنس القريب كالحيوان مثلا، فقريب، أي فيسمى هذا الفصل فصلا قريبا كالناطق؛ فإنه ميز الإنسان عن مشارك له في جنسه القريب، وهو الحيوان.

(٢) قوله: البعيد: أي إن ميز فصل الشيء عن مشارك له في الجنس البعيد كالجسم النامي، فبعيد، أي فهذا الفصل يسمى فصلا بعيدا كالحساس للإنسان؛ فإنه يميزه عن مشارك له في الجسم النامي، لا عن مشارك له في الحيوان، ووجه التسمية ظاهر القرب في الأول، والبعد في الثاني.

(٣) قوله: بالتقويم: أي الدخول في القوام والجزئية كالناطق؛ فإنه داخل في حقيقة الإنسان؛ لأن حقيقته هي الحيوان الناطق.

(٤) قوله: مقوم: مقوم للعالي، اعلم أولا: أن المراد بالعالي الفوقاني، لا الفوق على جميع الأنواع، فيندرج فيه المتوسطات أيضا، وثانيا: أن حاصله: أن كل فصل مقوم للعالي، فهو مقوم للسافل؛ فإن العالي داخل في قوام السافل، فما هو في قوامه، يكون داخلا في قوام السافل أيضا كالحساس؛ فإنه داخل في قوام الحيوان، فيكون داخلا في قوام الإنسان أيضا.

(٥) قوله: ولا عكس: أي ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي أن السافل ليس داخلا في العالي؛ ليكون ما هو داخل فيه داخلا في العالي كالناطق؛ فإنه مقوم للإنسان؛ لدخوله في قوامه، وليس مقوما للحيوان؛ لخروجه عنه، فإن قلت: إن كل مقوم للعالي مقوِّم للسافل كلية، وعكسها لا يكون إلا جزئية، فعكس هذه القضية أن بعض مقوم للسافل مقوم للعالي، وهو صادق؛ لأن مقوم العالي من بعض مقومات السافل، فكيف يصح قوله: «ولا عكس»؟ قلت: المراد بالعكس ههنا معناه اللغوي، لا الاصطلاحي، أو المراد العكس الكلي.

(٦) قوله: بالتقسيم: [أي يكون الفصل مقسما للجنس] بحيث إذا انضم الفصل إلى الجنس، يحصل قسمان، وليس مقوما للجنس؛ لخروج الفصل عنه كالناطق؛ فإنه خارج عن الحيوان يحصل بانضمامه إليه وجودا أو عدما قسمان.

(٧) قوله: كل مقسم: أي كل فصل يصير الجنس السافل قسمين، يصير الجنس العالي أيضا قسمين؛ فإن السافل قسم من العالي، ومقسم القسم مقسم للمقسم كالناطق؛ فإنه كما يقسم الحيوان، يقسم الجسم النامي أيضا.

(٨) قوله: ولا عكس: أي كليا، فليس كل ما يصير الجنس العالي قسمين، يقسم السافل أيضا؛ فإن العالي ليس قسما للسافل كالحساس؛ فإنه مقسم الجسم النامي، وليس بمقسم للحيوان، بل هو مقوم له.

قال[١] الحكماء: الجنس أمر مبهم[٢] لا يتحصل إلا بالفصل، فهو[٣] علة له، ....

في العقل

---

(١) قوله: قال إلخ: قال شارح الطوالع في شرحه للطوالع: قيل: يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس؛ لأنه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس، فلا يخلو إما أن يكون الجنس علة للفصل، أو لا يكون، فإن كان الجنس علة للفصل، فيلزم الفصل الجنس، وهو ممتنع؛ ضرورة تحقيق الجنس بدون الفصل، وإن لم يكن الجنس علة للفصل، يلزم أن يستغني كل من الجنس والفصل عن الآخر، فيمتنع أن يتركب منها حقيقة واحدة، قيل عليه: إن أردتم بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة، أعم من أن يكون تامة أو ناقصة، فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل؛ إذ لا يلزم من العلة الناقصة وجود المعلول، وإن أردتم بالعلة ما يوجب المعلول أي العلة التامة، فلا يلزم من عدم علية أحدهما للآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر؛ لجواز أن لا يكون، ويكون علة ناقصة له بأن يكون الفصل أمرا حالا في الجنس، والجنس علة ناقصة له، والحق أن الفصل علة لوجود الجنس على معنى أن طبيعة الجنس في العقل أمر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل لأن يكون أشياء كثيرة كل واحد هو هو محتاج إلى أن يضيف إليه الذهن معنى زائدًا يتحصل، ويتحصل ويتعيين به، ويكون هو أحد هذه الأشياء، فهذا الزائد هو الفصل، وعلية بهذا المعنى لا يمكن منعها، وتوهم كون الفصل علة بطبيعة الجنس في الخارج خطأ؛ لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس، فلا يكون علة للجنس، وإلا لزم تقدمه بالوجود عليه، فيمتنع أن يكون هو بعينه الفصل. انتهى بتصرف.

(٢) قوله: مبهم إلخ: في شرح المواقف: قال الحكماء: الجنس أمر مبهم في العقل يصلح أن يكون أنواعا كثيرة، هو عين كل واحد منهما في الوجود، وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامه، وإنما تحصله بالفصل؛ فإنه إذا انضم الفصل إليه، صار معينا ومتحصلا.

(٣) قوله: فهو علة إلخ: في المواقف وشرحه: فهو أي الفصل علة له في تحصله في العقل، أي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع، ويزيل إبهامه أي بعينه لنوع واحد من تلك الأنواع التي كان صالحا لكل واحد منها، فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن، لا أنه علة خارجية لوجود؛ إذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية، وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس في الذهن، وإلا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول، وهذا أي الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال إبهامه في العقل بيّن، لا حاجة به إلى دليل اخترعه المتأخرون؛ فإنه ليس المقدار مثلا أمرا معينا ممتازا في الخارج، يقترن به تارة كونه خطأ، أي فصل الخط المميز إياه عن مشاركاته في المقدارية، وتارة كونه سطحا، وتارة كونه جسما تعليميا، بل ثمه مقدار مخصوص هو في نفسه الخط، ليس ذلك المقدار إلا الخط من غير أن يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فتحصل منها الخط، ومقدار آخر هو السطح ليس إلا السطح، ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس إلا الجسم التعليمي، نعم المقدار أمر مبهم في العقل، يحتمل كل واحد من الأنواع المندرجة تحته، ولا يطابق تمام ماهية شيء =

فلا يكون فصل الجنس جنسا[(١)] للفصل، ويكون لشيء واحد فصلان[(٢)] ....

= منها بل يحتاج في تحصله، ومطابقة لتمام الماهية الموجودة في الخارج إلى أن يقترن به فصل واحد منها؛ ليحرزه بحصله؛ فإنه لم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول، لم تحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج، ولا الصورة السطحية، ولا الصورة الجسمية، وتقرر لك من هذا الذي صورناه في المقدار وأنواعه أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج، بأن يكون للجنس وجود فيه، وللفصل وجود آخر، بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا، كيف والأمران المتمايزان بالوجود في الخارج، لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بـ«هو هو» وإن كان بينهما اتصال بحت، كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة. انتهى بحذف.

(١) قوله: جنسا للفصل: هذا بيان أول فرع من الفروع الخمسة التي يتفرع على علية الفصل للجنس، حاصله: أنه إذا كان الفصل علة للجنس، فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين، أي لا يجوز أن يكون لماهية واحدة جزءان، أحدهما: جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما، والآخر: فصل لها يميزها عن ذلك النوع، ثم ينعكس الأمر، فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر، وذلك فصلا لها يميزها عن النوع الآخر، وإلا لكان كل واحد منهما علة للآخر، فيلزم كون الشيء الواحد معلولا وعلة، وهل هو إلا الدور، وهو محال، وأورد عليهم الحيوان الناطق؛ فإن الحيوان جنس للإنسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا، والناطق فصل له يميزه عن الفرس، والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك، والحيوان فصل له يميزه عن الملك، فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الإنسان، بالقياس إلى نوعي الملك والفرس، وأجابوا عنه بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذي له النطق، أي إدراك المعقولات؛ فإنه ليس مشتركا بين الإنسان والملك، بل مختلفا بالماهية فيهما، فلا يكون جنسا لهما، وإن كان المراد بالناطق هو هذا العارض، أعني مفهوم ما له قوة إدراك المعقولات، لم يكن فصلا للإنسان، بل هو أثر من آثار فصله.

(٢) قوله: فصلان: هذا فرع ثان من الفروع الخمسة المتفرعة على علية الفصل للجنس، حاصله: أنه إذا كان الفصل علة للجنس، فلا يكون لشيء واحد فصلان قريبان في مرتبة واحدة، وإلا اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان، وهو محال؛ لأن الفصل بانضمامه إلى الجنس يصير الشيء المركب منهما ماهية نوعية متحصلة، فإن كان الواحد منهما كافيا في تحصيل الجنسي، فقد تمت به الماهية، فصار نوعا بلا مزية، فحينئذ لا يحتاج إلى الفصل الآخر، ويصير لغوا خارجا، لا مقوما له، وإلا يلزم استغناء الذات عن الذاتيات، وإن لم يكن الواحد منهما كافيا ما لم يضم إليه الآخر، فحينئذ صار مجموعهما فصلا، وهو واحد، لا متعدد، وهو المطلوب. اعلم أن في تعدد العلل ثلاث صور، الأولى: توارد العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع، بأن يوجد المطلوب باجتماع العلتين المستقلتين، والثانية: تواردهما على سبيل التعاقب، بأن توجد واحد من العلتين، فيوجد المطلوب، =

قريبان،[1] ....

= ولم ينعدم تلك، وتوجد واحدة أخرى، فيوجد المطلوب، والثالث: تواردهما على المطلوب الواحد، بأن يمكن أن يحصل على المطلوب ابتداء من كل واحد منهما، بأن يحصل من العلة الواحدة بدون الأخرى، أو يحصل من الأخرى بدون تلك، وإذا حصل منهما فلا يحتاج إلى الأخرى، فلأن حصول المطلوب إن كان بإحدى العلتين، فيلغو الأخرى، ويلزم خلاف المفروض، وهو كون كل منهما علة أو مجموعهما، فتكون العلة حقيقة هي المجموع وهو واحد، لا متعدد، وكل واحد منهما غير مستقل، وأما الثانية فلأن المطلوب إذا حصل من أحد العلتين؛ ليتعاقب الأخرى، إما أن يكون الأخرى مؤثرة في عين الوجود الأول الحاصل عن العلة الأولى، يلزم تحصيل الحاصل، أو في غيره، فيلزم كون الشيء الواحد الشخصي موجودا بوجودين حقيقتين في الخارج في زمان واحد، وهذا كما ترى، والصورة الثالثة اختلف فيه، فتوهم بعضهم بجوازها، وأما المحققون فذهبوا إلى أنها أيضا باطل؛ لأن المطلوب لا يترتب على الشيء، يمتنع حصوله بدونه؛ لاحتياج الممكن في وجوده أي وجود العلة، وفي عدمه إلى عدمها، فيوجد المطلوب بأحد العلتين؛ فإن عدم الأخرى يلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن المطلوب كما أن وجوده معلول لوجود العلة الأولى، كذلك عدمه أيضا معلول لعدم العلة الأخرى، بل يلزم الترجيح بلا مرجح؛ لمرجوحية الوجود بالنسبة إلى العدم؛ لعدم احتياج العدم إلى التأثير، فيلغو القول بتوقف المطلوب على كل واحد منهما بخصوصها، فالموقوف عليه حينئذ إنما هو القدر المشترك بينهما وهو واحدة، فالعلية واحدة وبهذا ظهر أن المراد نفي الفصلين في مرتبة واحدة، إذا الاستحالة لا تختص بالقريبين، وذكر في المواقف وشرحه: أنه يكفينا في ذلك أي في أن الفصل القريب لا يتعدد أن الفصل القريب هو تمام الجزء المميز، فلا يجوز تعدده، وإلا لم يكن شيء منهما وحده فصلا، بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا، فإذا تركبت ماهية من أمرين متساويين، لم يكن لها فصل بهذا المعنى، ولو أردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه، لم يمتنع تعدده؛ فإن الماهية المركبة من الأمور المتساوية بكون كل منهما فصلا قريبا لها. وبالجملة: إذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز، امتنع تعدده بلا شبهة، ولا استعانة بالعلية، وإن جعل صفة للتميز، لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس، وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية. انتهى. وقد مر منا: أنهم لم يجوزوا التركيب من المتساويين، فتذكره.

(١) قوله: قريبان: قيد الفصل بالقريب؛ لأن الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده، ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبة، كالناطق للحيوان، والحساس للجسم النامي، والنامي للجسم مطلقا، وقابل الأبعاد للجوهر. فإن قلت: إن الحساس والمتحرك بالإرادة فصلان قريبان للحيوان، قلت: ليسا فصلين، بل كل منهما أثر لفصله، وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته إلا بعرض ذاتي، فليشتق له الاسم من ذلك العرض، =

ولا يقوم إلا نوعا(١) واحدا، ولا يقارن إلا جنسا(٢) واحدا في مرتبة واحدة، ....
الفصل الفصل

= كالناطق المشتق من النطق الدال على فضل الإنسان، فإن وجد له العرضيان، يشبه تقدم أحدهما على الآخر، فقد يشتق له عن كل واحد منها اسم، فحينئذ ربما يظن أن المفهوم من الاسمين أنهما فصلان متغايران؛ لتغاير مفهومهما، والحساس والمتحرك بالإرادة في هذا الموضع من هذا القبيل؛ فإن مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة، وهي واحدة، أما الحس والحركة فهما أثران له، وعارضان ليسا بفصلين، فافهم.

(١) قوله: إلا نوعا واحدا: هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة، بيانه: أن الفصل لا يقوم إلا نوعا واحدا؛ لأنه إن قوم نوعين، فيلزم أن يكون للبسيط الذي هو الفصل أثران، ولما كان هذا الدليل موقوفا على إثبات بساطة الفصل، فالأولى أن يقال: يلزم أن يتخلف عنه معلوله؛ لأن جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر؛ لأنه إن قوم لنوعين من جنس واحد، يلزم خلاف المفروض؛ لأن النوعين حينئذ يكون نوعا واحدا؛ إذ اختلاف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها، فإذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحدا، فهما متحدان بالذات، مع أنه فرض أنهما مختلفان، فإذا كان جنسان للنوعين، وقومها فصل، فإذا قوم أحدهما لا يوجد الآخر ما لم يضم إلى جنسه، ويوجد هذا الفصل الذي هو علة لجنس الآخر، فيوجد الفصل بدون الجنس الذي هو معلول له، فيختلف المعلول وهو الجنس عن علة وهو الفصل، وهذا باطل، وما يستلزمه وهو التقويم لنوعين يكون أيضا باطلا، فلا يقوم إلا نوعا واحدا وهو المطلوب. اعلم أن المستدل إنما قال: فالأولى؛ لأنه يمكن أن يكون مراد المستدل بالبسيط الإضافي، أعني الأمر الواحد، فيكون معنى كلامه «أن الأمر الواحد المؤثر» لا يكون له أثران متخالفان هما جنسان، وإلا يلزم تخلف المعلول عن علة المؤثرة المستلزمة للمعلول، وإنه محال، وأنت تعلم أن حمل عبارة المستدل على هذا المعنى تكلف بارد، ولهذا قال: فالأولى.

(٢) قوله: جنسا واحدا: في مرتبة واحدة، اعلم أن هذا فرع رابع من الفروع الخمسة، وبيانه: أنه إذا كان الفصل علة للجنس، فلا يقارن إلا جنسا واحدا؛ لأنه لو قارن جنسين ويكون علة لهما، يقوم نوعين في مرتبة واحدة؛ لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة، فيلزم حينئذ تخلف المعلول عن علة المستلزمة إياه. قال السيد السند: وقد يفرع الثالث على الرابع، فيقال: لما ثبت أن الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة؛ لاستلزامه التخلف، وجب أن لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة، والأظهر أنهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما، وقد استدل عليه أحسن المحققين بأن الفصل كالعلة التامة للجنس في عدم تفارقها عن المعلول، فإذا وجد الفصل القريب لا بد من وجود الجنس الذي يقوم به، فلا بد حينئذ من وجود جنسين قريبين له في الماهية الواحدة، فيوجد لماهية واحدة جنسان قريبان مثلا، يوجد جنسان لنا في مرتبة واحدة، قريبة كانت أو بعيدة، وهذا خلاف تصريحاتهم، كما سبق ذكره في مبحث الجنس.

وفصل الجوهر جوهر،(١) خلافا(٢) للإشراقية.

(١) قوله: جوهر: هذا بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة، اعلم أن فصل الأنواع الجوهرية جوهر ليس بمعنى أن مفهوم الجوهر صادق عليه صدق الذاتي على الذات، وإلا يلزم جزئية للإنسان مثلا مرتين: مرة في ضمن الحيوان، ومرة في ضمن الناطق أيضا، ويلزم أن يكون الجوهر جنسا للفصل، وقد تقرر في مقرره أن كل ما له جنس، لا بد له من فصل، فيلزم أن يكون للفصل فصل، وهو أيضا جوهر، فيكون له فصل أيضا، وهكذا إلى ما لا نهاية له، بل بمعنى أن الجنس صادق على الفصل، صدق العرض على معروضه، فمفهوم الجوهر عرض عام بالنسبة إليه، وليس كل ما يصدق عليه الجوهر، يكون جنسا، فيلزم المحذور، بل إنما هو جنس للماهيات المركبة المتأصلة، وأما الماهيات البسيطة فصدقه عليها إنما هو بالعرض فأدرك. ثم تقرير المرام: أنه لو كان فصل الجوهر عرضا، لكان العرض علة محصلة للجوهر، والتالي باطل؛ إذ العرض لا يكون علة محصلة للجوهر، فالمقدم مثله، وذلك لأن العرض مفتقر في تحصله إلى الموضوع، فكيف يكون مقوما له، فلا يتقوم الجوهر إلا بالجوهر، وهذا هو المطلوب، وأيضا العرض طبيعة ناعتة بماهية تحتاج إلى مطلق الموضوع، والجوهر طبيعة مستغنية عن الموضوع بماهية لا تحتاج إلى الموضوع أصلا، أي لا إلى مطلق الموضوع، ولا إلى فرد منه، ولما كان الجنس والفصل شيئا واحدا في القوام والوجود، يستحيل أن يكون أحدهما أي الفصل بطباعه نعتا أي عرضا يستدعي وجودا رابطيا، والآخر أي الجنس بطباعه جوهرا يستدعي وجودا في نفسه، وإلا يلزم أن يكون الماهية الواحدة طبيعة محتاجة إلى الموضوع، ومستغنية في حد ذاتها، وقد يستدل بأن الفصل علة يتقدم على الجنس، فلو كان عرضا يكون حالا فيه، والحال يتأخر عن المحل، فيلزم تأخره عنه، هذا خلف، وأيضا لو كان العرض علة محصلة للجوهر، يلزم أن يكون المعلول وهو الجوهر، أقوى من العلة أي العرض، وهو خلاف ما عليه الحكماء؛ لأن العلة لا بد لها أن يكون أقوى من المعلول، فتدبر.

(٢) قوله: خلافا إلخ: حيث جوزوا كون فصول الجوهر أعراضا، هذا التجويز وإن لم يصرحوا به، لكنه يلزم عليهم بلا مرتبة، أما سمعت أنهم قالوا: إن الصور النوعية للجواهر أعراض، وقد علمت أن الصور تكون فصولا، فيلزم القول بعرضية الفصول، ولذا نسب إليهم، فاعلم ذلك، وتمسكوا بالسرير؛ فإنه مجموع قطعات الخشب والهيأة الوحدانية، ولا خفاء في أن السرير جوهر، والهيأة التي تميزه عن غيره عرض، وتمسكوا بالجسم الطبعي؛ فإنه مركب من جوهر وعرض، وهو المقدار أي الجسم التعليمي، والجواب عن تمسكهم: أن السرير هي القطعات المعروضة للهيأة الوحدانية، لا المركب منها، حتى يلزم التركيب من الجوهر والعرض، وقد يجاب بأن السرير مركب صناعي، والكلام في المركب الحقيقي، فافهم، وأما الجواب عن تمسكهم الثاني، فهو: أن الجسم مركب من الهيولى والصورة الجرمية، وهما جوهران، كما ثبت في الحكمة، فتأمل.

وههنا شك من وجهين، الأول: ما أورد في الشفاء، وهو: أن كل فصل معنى من المعاني، فإما أعم[١] المحمولات أو تحته، والأول[٢] باطل، فهو منفصل عن المشاركات بفصل، فإذن لكل فصل فصل ويتسلسل.[٣]

أي في مقام الفصل — في الإلهيات — أي يكون الفصل — أي الفصل — الجنسية

وحله:[٤] لا نسلم انفصال كل مفهوم بالفصل، ....

أي الحل للشك الأول

(١) قوله: أعم إلخ: أي أعم من جميع ما يحمل على الشيء، اعلم أن أعم المحمولات هو المقولات العشرة، ويقال لها: الأجناس العوالي، أحدها: الجوهر، وتسعة مقولات العرض: الكم والكيف والوضع والأين والمتى والملك والانفعال والفعل والإضافة.

(٢) قوله: الأول: أي كون الفصل أعم المحمولات محال، حاصل الشك: أن الفصل معنى من المعاني، وكل معنى لا يخلو عن كونه أعم أو داخلا تحته، فالفصل إما أن يكون أعم المحمولات بحيث يحمل على الشيء، ولا يحمل عليه شيء أصلا، أو أخص واقعات تحت الأعم، والأول باطل؛ لأن الفصل هو المميز لأنواع تلك الأجناس، كما يفهم من تعريفه، فلا يكون أعم المحمولات؛ لأن الأعم من الأجناس كيف يميز أنواعها، وليس الفصل عين مقولة من المقولات، وإلا يلزم اجتماع الإبهام والتميز في معنى واحد، بل يكون الفصل داخلا تحت مقولة، فيكون فردا منها تلك المقولة تكون ذاتية له؛ فإن المقولة ذاتية لما تحتها، فالفصل حينئذ يتميز عن جميع ما يشاركه في هذه المقولة بأمر يختص به، وذلك الأمر لا يكون إلا فصلا، وهكذا فلكل فصل فصل فيتسلسل، والتسلسل باطل في الحكمة، وأيضا يلزم تركب الماهية من أمور غير متناهية، وهو أيضا محال بالضرورة، وقد يستدل على هذه الاستحالة، بأنه لو تركبت الماهية من أمور غير متناهية، لاستحال إدراكها، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

(٣) قوله: يتسلسل: هذا التسلسل تسلسل مستحيل؛ لأن الفصول كلها موجودة؛ لأنها علل لتحصل الأجناس ومجتمعة، لأنها علل محصلة ومترتبة؛ لأن كل فوق من الفصول علة لما تحته، كما لا يخفى.

(٤) قوله: حله: حاصل الحل اختيار الشق الثاني، أعني كونه تحت المحمولات وأخصها، ولا يلزم التسلسل في الفصول؛ ضرورة أن لزومه مبني على وجوب انفصال كل مفهوم حاصل عما يشاركه في الأعم بالفصل؛ إذ حينئذ يكون لكل فصل فصل، ولا نسلم ذلك، كيف لا، والانفصال كما يحصل بالفصل، كذلك يحصل بالخاصة، نعم يجب لو كان ذلك العام مقوما وذاتيا لذلك المفهوم الخاص؛ ليتم ماهيته ضرورة ما به الاشتراك الذاتي لا بد له مما به الامتياز الذاتي، والعام ههنا ليس ذاتيا للفصل؛ لكونه بسيطا، بل هو عرضي له، وامتياز الفصل عما يشاركه في هذا العام العرضي إما بنفس ذاته أو بخواصه، وإنما رددنا امتياز الفصل في هذين الاحتمالين؛ لأن انفصال البسيط غير منحصر في الامتياز بالخاصة، فيجوز أن يكون منفصلا في نفسه، بأن يكون في حد ذاته مباينا ممتازا عن جميع مشاركات في العام العرضي.

وإنما يجب لو كان ذلك العام مقوما[1] له، والثاني: ما سنح لي، هو: أن الكلي[2] ....

الانفصال بالفصل — الذي هذا المفهوم — داخل تحته — من الوجهين — ظهر

(١) قوله: مقوما: [لهذا المفهوم] داخلا في قوامه وذاتيا له، وكون العام وذاتيا لكل فصل ممنوع؛ فإن الفصل إذا كان بسيطا، لا جزء له، فلا يكون الأعم معه ذاتيا له، فلا يجب انفصاله عن المشاركات بالفصل، فلا يلزم أن يكون لكل فصل فصل، ولا يلزم التسلسل، لا يقال: إن الأجناس منحصرة في العشرة، على ما هو المشهور، وكل ممكن مندرج تحت واحد منها، وهي ذاتيات لما تحتها، فإذا اندرج فصل تحت واحد منها، تكون ذاتيا له، ويحتاج إلى فصل، فيلزم المحذور؛ لأنا نقول: إن المقولات ليست ذاتيات لما يندرج تحتها، وإنما هي ذاتيات للماهيات المتأصلة المركبة منها، وأما الماهيات البسيطة فليست ذاتيات لها، وصدقها عليها إنما هو بالعرض، وإلا لم يثبت بساطته في نفس الأمر، وهو خلاف الواقع.

(٢) قوله: أن الكلي: حاصل الشك: أن الكلي كما يصدق على فرد واحد من أفراده، كذلك يصدق على كثيرين منها بلا تفاوت؛ لأن واحدا واحدا على الانفراد كما هو فرد من أفراده، كذلك نفس الكثرة من حيث الكثرة أيضا فرد من أفراده، فيكون صدقه عليهما على السواء، فالإنسان والفرس على الانفراد كما هو حيوان، كذلك مجموعهما أيضا حيوان؛ لصدقه عليها بلا تفاوت، فلا بد لهذا المجموع فصل يميزه، كما كان لكل واحد من الإنسان والفرس فصل يميز أحدهما عن الآخر، وفصل المجموع هو الناطق والصاهل، ولا شك أنهما اثنان، فيلزم أن يكون الماهية واحدة وهي المجموع فصلان قريبان، هذا خلف. واعترض عليه الفاضل الشارح بأن هذه المقدمة مذكورة في الحاشية القديمة للمحقق الدواني على شرح التجريد للقرشجي، حيث قال: إن كل مفهوم أي كلي كما يصدق على واحد من أفراده، كذلك يصدق على الكثيرة منها أي من أفراده كالإنسان؛ فإنه كما يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر، كذلك يصدق على الكثيرة منها، إلا أن الفرق بين الصدقين أنه يصدق المفهوم الكلي على الواحد بقيد الوحدة، وعلى الكثيرة بقيد الكثرة، فشتان ما بينهما، والمطلق أي مطلق مع قطع النظر عن قيدي الوحدة والكثرة صادق عليهما، أي على الواحد والكثيرة على السوية، فيصدق على كل واحد من زيد وعمرو وغيره أنه إنسان واحد، وعلى جميعهم أناس كثيرة. إذا دريت هذا فاعلم أن المصنف ﷀ ماذا أراد بقوله: «يصدق على الكثير إلخ» إن أراد أنه يصدق عليه بقيد الوحدة فممنوع؛ لما عرفت آنفا، وإن أراد أنه يصدق عليه بقيد الكثرة فمسلم، لكنه إذن يكون المراد من قوله: «فمجموع الإنسان والفرس حيوان» أنه حيوان كثير، ولا محذور فيه؛ فإنه لا يلزم حينئذ أن يكون لشيء واحد فصلان قريبان، وهما الناطق والصاهل، وذلك لأن المجموع إنما هو متكثر، لا واحد. فإن قلت: إن الفرض المجموع شيئا واحدا، وإذا كان لهذا المجموع فصلان قريبان، ثبت للشيء الواحد فصلان قريبان، وقد قلتم: إنه لا يكون لشيء واحد فصلان قريبان، قلت: ولو فرضت المجموع شيئا واحدا، لا كثيرا، فلا يكون واحدا حقيقيا، بل يكون واحدا اعتباريا، والكلام ليس إلا في الواحد الحقيقي، وهو المراد من قولهم: «لا يكون لشيء واحد فصلان قريبان» على أنا نجعل حينئذ مجموع الفصول فصلا واحدا لمجموع، كما أشار المصنف ﷀ إليه، فافهم.

كما يصدق[1] على واحد من أفراده، يصدق على كثيرين من أفراده بصدق[2] واحد، فمجموع الإنسان والفرس حيوان،[3] فله[4] فصلان قريبان، لا يقال:[5] يلزم صدق العلة على المعلول المركب؛ لأنه مجموع المادية والصورية، وهو[6] محال؛ لأن[7] ....

لإبطال المقدمة الممهدة

دليل للنفي

(١) قوله: يصدق على كثيرين إلخ: قال أحسن المحققين: هذا في بعض الصور؛ فإن الضرورة شاهدة بأن مجموع الجواهر جوهر، ومجموع الأعراض عرض، وليس مراد المصنف رحمه الله القاعدة الكلية؛ لتنتقض بالوحدة الحقيقة؛ فإنه لا يقال على المجموع المركب من الواحدات الحقيقة: واحد حقيقي، نعم صدقه في بعض الصور قد يكون ضروريا كما بينه بقوله: «فمجموع الإنسان والفرس حيوان فله فصلان قريبان» وكذا مجموع الجواهر جوهر، ومجموع الكميات كم، ومجموع الكيفيات كيف. انتهى. أقول: وقد علمت في الحاشية السابقة أن المراد بصدق الكلي على فرد واحد، وبصدقه على كثيرين ماذا، فلا حاجة لهذا التأويل، كما لا يخفى على من ألقى السمع وهو شهيد.

(٢) قوله: بصدق واحد: أي بلا فرق، فكما أن الواحد واحدا من الأفراد، فرد من الكلي، كذلك مجموع الكثرة من حيث هو مجموع فرد له، ولذا يقع في الجواب عن السؤال بأمور متعددة، كما يقال: زيد وعمرو ما هما؟ يجاب بأنه إنسان، فالإنسان صادق عليهما صدقا واحدا، وإلا لكرر النوع في الجواب.

(٣) قوله: حيوان: فالحيوان كما يصدق كل واحد من الإنسان والفرس، كذلك يصدق على مجموعهما.

(٤) قوله: فله: أي للمجموع، يعني كما أن لكل واحد من الإنسان والفرس فصلا يميزه عن الأغيار، كذلك يكون للمجموع فصل مميز، وله فصلان: الناطق والصاهل، فلزم أن يكون لماهية واحدة وهو المجموع فصلان قريبان، وهذا خلاف ما تقرر سابقا.

(٥) قوله: لا يقال: هذا إبطال للمقدمة المذكورة في الإشكال، وهي: أن الكلي كما يصدق على واحد من أفراده، يصدق على كثيرين من أفراده، وحاصله: أن المقدمة المذكورة تستلزم صدق العلة، والمعلول على شيء واحد؛ فإن العلة كلي يصدقه على العلة المادية والصورية، فيصدق على المجموع المركب بينهما وهو المعلول، مع أنه محال؛ لأن المعلول محتاج إلى العلة، والعلة محتاج إليه، فإذا كان أحدهما عين الآخر يلزم كون الشيء محتاجا إلى نفسه، وهو كما ترى.

(٦) قوله: وهو: أي صدق العلة على المجموع المركب محال، وإلا يلزم صدق المتقابلين المتضائفين على شيء واحد؛ إذ المجموع المذكور يصدق عليه المعلول أيضا.

(٧) قوله: لأن: هذا ما رواه المحقق الدواني في الحاشية القديمة.

الاستحالة[١] ممنوع؛ فإنه معلول واحد وعلة كثيرة،[٢] وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية حقيقة،[٣] لا يقال:[٤] ....

يعني غير مسلم — المركب — دفع دخل — ذاتا

(١) قوله: لأن الاستحالة إلخ: هذا دليل للنفي في قوله: «لا يقال» أي لأنا نقول في الجواب: إن استحالة صدق العلة على المعلول المركب ممنوع فإن المعلول صادق عليه بقيد الوحدة، والعلة تصدق عليه بقيد الكثرة، وحاصله: أن صدقه العلة على المعلول المركب وإن كان يلزم على تقدير تمام المقدمة الممهدة، لكن استحالة هذا الصدق غير مسلم؛ لكونه من جهتين؛ فإنه أي المركب معلول واحد، أي يصدق عليه المعلول من حيث إنه واحد، لا من حيث إنه كثير وعلة كثيرة أي يصدق عليه العلة من حيث إنه كثير مركب من شيئين، فالمعلولية والعلية ليستا من جهة واحدة؛ ليلزم الاستحالة، ويرد عليه أن المأخوذ في المقدمة الممهدة إن كان صدق الكلي على الكثير باعتبار أنه كثير، فلا رد لأصل الاعتراض؛ إذ حينئذ يكون لأشياء كثيرة فصول كثيرة، ولا بأس فيه، وإن كان صدقه على الكثير باعتبار أنه واحد، فلا مساغ للجواب المذكور، فتدبر وتذكر ما قلت في الحاشية السابقة.

(٢) قوله: كثرة: هذا دفع توهم، أما تقرير التوهم فهو: أنه كيف يتصور كثرة العلل مع وحدة المعلول، وإلا يلزم توارد العلل، وقد عرفت بطلانه، فيجب تكثره أي تكثر المعلول أيضا كتكثر العلة بحسب الذات، فيكون المعلول كثيرا لا واحدا، فكيف يقال: إن المعلول واحد، وتقرير الدفع فهو: أنه لا يلزم منه أي من تكثر المعلول، إلا الكثرة في جهات المعلولية؛ فإن المعلول يتوقف على واحد من آحاد علله بتوقف واحد، ويتوقف على الكثير منها أي من آحاد العلل بتوقفات كثيرة، وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية بحسب الحقيقة، أما رأيت أنه يكون لأب واحد أبناء كثيرة، فكثرة جهات البنوة لا تستلزم كثرة الأبوة حقيقة، وإنما تستلزم كثرة جهات الأبوة وحيثياتها.

(٣) قوله: حقيقة: أي ذاتا، بل يستلزم تعدد العلل تعدد جهة المعلولية في المعلول؛ فإن المعلول الواحد معلولية من العلة المادية، ومعلولية من العلة الصورية، وهكذا.

(٤) قوله: لا يقال: أي في الجواب عن الاعتراض السابق بإبطال المقدمة الممهدة، بأنها لو صحت المقدمة، لزم قلب الحقائق، أعني إمكان الممتنع، والتالي باطل، وإلا يلزم الاستغناء عن الصانع؛ إذ يجوز أن يكون الجائزات بحذافيرها ممتنعة حال عدمها واجبة حال وجودها، فالمقدم مثله، فالاعتراض المبنى عليها أيضا مثله، أي باطل غير وارد، ووجه الملازمة: أن شريك الباري كلي يصدق على كل واحد من شريكيه وعلى مجموعها أيضا فمجموع شريكين للباري شريك الباري بحكم المقدمة، فبعض شريك الباري وهو ذلك المجموع مركب، صادق في نفس الأمر، وأن كل مركب ممكن، ينتج أن بعض شريك الباري ممكن، وهذه النتيجة فاسدة باطلة؛ ضرورة أن كل شريك الباري ممتنع، فيلزم أن يكون المجموع ممكنا وممتنعا، وهو خلف. ومن المعلوم: أن فساد النتيجة إنما يكون =

فمجموع شريكي[١] الباري شريك الباري، فبعض[٢] شريك الباري مركب، وكل مركب
صغرى كبرى
ممكن،[٣] مع أن كل شريك الباري ممتنع.[٤]

= من الفساد في القياس، فعلم أن الفساد فيه، وله جزءان: هيأة ومادة، والهيأة لكونها هيأة الشكل الأول صحيحة لا غبار عليه، فعرف أن الفساد في المادة، وللمادة أيضا جزءان: صغرى وكبرى، أما الكبرى فواقعية صادقة في نفس الأمر، ففهم أن الفساد في الصغرى وهي مبنية على القاعدة الممهدة، فعلم أن الفساد في القاعدة فهي فاسدة باطلة، فالاعتراض السابق المبني عليها أيضا فاسد باطل، وهو المطلوب.

(١) قوله: شريك الباري: أي يصدق شريك الباري على مجموع شريكي الباري، كما يصدق على واحد منهما؛ لأن الكلي كما يصدق على الواحد، كذلك يصدق على المجموع، كما قال المصنف رحمه الله في المقدمة الممهدة.

(٢) قوله: فبعض شريك الباري: وهو المجموع؛ إذ هو من أفراد شريك الباري؛ لأنه يصدق على المجموع وعلى الواحد، فالمجموع الذي هو بعضه مركب؛ لأنه مشتمل على جزئين، وكل مركب ممكن؛ لافتقاره إلى غيره، فيلزم منه أن بعض شريك الباري وهو المجموع ممكن، مع أن كل شريك الباري ممتنع، فيلزم كون المجموع ممكنا وممتنعا.

(٣) قوله: ممكن: لأن المركب مفتقر إلى الأجزاء وجودا وعدما، وليس في نفس الماهية المركب ضرورة الفعلية أي الوجود، حتى يكون واجبا، أو ضرورة البطلان أي العدم، حتى يكون ممتنعا، وانتفاء وجوبه وامتناعه مستلزم لإمكانه؛ لئلا يبطل حصر المواد في الثلاث.

(٤) قوله: ممتنع: [لأن ثبوت الوحدة للباري ضروري] كما هو متقرر في الإلهيات، فيلزم أن يكون هذا المجموع ممكنا وممتنعا، وهذا خلف بالضرورة، وإنما لزم هذا الخلف من المقدمة المذكورة، أعني أن الكلي كما يصدق على فرد واحد من أفراده، يصدق على كثيرين من أفراده، فكانت المقدمة باطلة؛ لأن ما يستلزم الباطل، كان باطلا، واعترض الفاضل الشارح عليه، وحاصله: أن في المركب شيئين، أحدهما: نفس التركيب مع قطع النظر عن الخصوصية، وهي مشترك في جميع المركبات، وثانيهما: خصوصية التركيب، وهي إنما تحصل بخصوصية الأجزاء كما أن الأول يتحصل بنفس الأجزاء، مع قطع النظر عن الخصوصية، ولهذا يمتاز المركب عن سائر المركبات، وإذا عرفت هذا فنقول: جاز أن يكون مجموع شريك الباري ممكنا بالنظر إلى التركيب، مع قطع النظر عن خصوصية أجزائه، وممتنعا إلى خصوصية أجزائه، وهو أنهما شريكان للباري تعالى، فلم يلزم أن يكون الشيء الواحد ممتنعا وممكنا، إنما مناط الإمكان نفس التركيب؛ لأن دليله الافتقار إلى الأجزاء، ولا دخل فيه لخصوصية الأجزاء أصلا، وتوضيح الاعتراض: أن المعترض إن أراد أن كل مركب ولو كان ملحوظا مع خصوصية الأجزاء ممكن، فهو ممنوع، ألا ترى أن مناط الإمكان إنما هو المركب بنفس تجوهر التركيب، لا يلاحظ فيه جهة خصوصية الأجزاء؛ فإن المركب بما هو مركب مع عزل النظر عن خصوصيات الأجزاء، ليس في طباعه ضرورة سلبية، =

لأن إمكان[١] كل مركب ممنوع؛ فإن افتقار[٢] الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي لا يضر الامتناع في نفس الأمر، ....

دليل النفي

= أو ضرورة بطلان، وإنما يحصل ذلك فيه من فعلية الأجزاء، وبطلان جزء ما، وإن أراد أن كل مركب في مرتبة نفس ذاته، مع قطع النظر عن خصوصيات الأجزاء ممكن، لكنه يضرنا؛ لأن إمكان المركب بهذا المعنى لا يفضي بإمكان شريك الباري، لأن امتناع المركب نظرا إلى الخصوصية، أي بما هو مركب من هذه الأجزاء، باطلة الحقائق، وإمكانه باعتبار نفس تجوهر التركيب مما لا منافاة بينهما.

(١) قوله: لأن إمكان إلخ: دليل للنفي المذكور في قوله: «لا يقال إلخ» أي لا يقال في الاعتراض؛ لأن نقول في جوابه: إن إمكان كل مركب ممنوع، حاصل الجواب: منع الملازمة المدلولة بقوله: «لو صحت المقدمة الممهدة، لزم إمكان الممتنع بمنع كبرى» دليلها، اعلم أن الدليل على الملازمة وهو مجموع المقدمتين القائلتين بعض شريك الباري هو مجموع شريكي الباري، مركب، وكل مركب ممكن، وكبراه هي القضية الثانية، فهي ممنوعة بسند أن بعض المركب والمجموع هو مجموع النقيضين وهو ليس بممكن، بل الممكن هي المركبات الواقعية والمجموعات النفس الأمرية، فحينئذ لا يتكرر الحد الأوسط الذي هو المركب؛ إذ المراد في الصغرى هو المركب الفرضي الاختراعي الاعتباري، وفي الكبرى المركب الحقيقي الواقعي النفس الأمري، وتلخيصه: أن المركب على قسمين: مركب حقيقي واقعي، ومركب اعتبر العقل تركيبه اختراعا، وليس له حقيقة، فالأول محتاج في الوجود الواقعي إلى أجزائه، فيصير ممكنا بخلاف الثاني؛ فإن افتقاره إلى أجزائه إنما هو باعتبار اختراع العقل وفرضه، وافتقار الاجتماع إلى الأجزاء على تقدير وجود الفرضي، فاختراعه لا يضر الامتناع في نفس الأمر، فيجوز أن يكون هذا المركب ممتنعا في نفس الأمر، ومحتاجا ومفتقرا بحسب الفرض، فلا يلزم كون شيء ممكنا وممتنعا في نفس الأمر.

(٢) قوله: فإن افتقار إلخ: هذا من تتمة الجواب السابق، حيث أشار به المصنف رحمه الله إلى عدم تكرار الأوسط على ما فصلناه في الحاشية السابقة، وحاصله: أن افتقار الاجتماع إلى الأجزاء على تقدير وجود الفرضي، أي إذا فرض وجود شريك الباري، لا يضر الامتناع في نفس الأمر، فجاز أن يكون مجموع شريكي الباري ممتنعا في نفس الأمر، ومفتقرا بحسب الوجود الفرضي، فلا اجتماع للإمكان والامتناع في شيء واخد من جهة واحدة، وقيل: إن قول المصنف رحمه الله: «فإن افتقار الاجتماع إلخ» جواب عن اعتراض يرد من تلقاء المعترض على قول المصنف رحمه الله: لأن إمكان كل مركب ممنوع، حاصل الاعتراض: إثبات الإمكان لكل مركب بدليل أن المركب محتاج إلى الأجزاء، والاحتياج من خواص الإمكان، كما هو المشهور، وحاصل الجواب: أن خاصة الممكن هو الافتقار في الوجود الواقعي، لا الافتقار في الفرضي، والمتحقق في المركب المذكور هو هذا.

ألا ترى[١] أنه يستلزم المحال بالذات فلايكون ممكنا، فتدبر.[٢]

إمكان شريك الباري — مجموعي شريكي الباري — لأن الممكن لا يستلزم المحال

وحله:[٣] أن وجود اثنين يستلزم[٤] وجود ثالث، وهو المجموع وذلك واحد، لا يقال[٥]

الوجه الثاني من الشك

(١) قوله: ألا ترى إنه إلخ: أي إمكان شريك الباري يستلزم المحال بالذات، وهو عدم وحدة الواجب تعالى، فلا يكون هذا المجموع ممكنا. اعلم أن هذا تأييد لعدم إمكان هذا المجموع؛ فإن الممكن لا يستلزم المحال، وهذا مستلزم للمحال؛ لأن إمكان المركب يستلزم إمكان أجزائه، فإمكان مجموع شريك الباري يستوجب إمكان كل واحد من شريكه، وشريك الباري لو كان ممكنا، لم يبق وحدة الواجب تعالى، وعدم وحدة الواجب تعالى محال بالذات، فما يستلزمه، لا يكون ممكنا؛ لأن الممكن لا يستلزم منه المحال.

(٢) قوله: فتدبر: [إشارة إلى اعتراض ودفعه، كما في الحاشية] نقل عن المصنف ﷺ ههنا اعتراض وجواب، أما الاعتراض فتقريره: أن قولكم: «الممكن» لا يستلزم المحال غير مسلم؛ لأن عدم العقل الأول ممكن؛ لأنه ليس بواجب، حتى يكون وجوده ضروريا وعدمه ممتنعا، ويستلزم عدمه المحال وهو عدم الواجب؛ لأن الواجب تعالى علة تامة للعقل، والعقل معلول له، ولا يكون المعلول معدوما ما لم يعدم علة، فلو كان عدم العقل ممكنا يجوز وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال، فالممكن يستلزم المحال، فاستلزام المحال كيف يكون دليلا على عدم كونها ممكنا، أما الجواب فحاصله: أن مرادنا بعدم استلزام الممكن المحال أن الممكن بالنظر إلى ذاته، لا يستلزم المحال، وإن كان مستلزما بالنظر إلى أمر آخر فذات عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب ما لم ينظر إلى علاقة العلية والمعلولية بينهما، وأما إمكان المركب من شريكي الباري، يلزم كون الممتنع ممكنا وكون الحقيقة الواحدة ممتنعا وممكنا محال بالنظر إلى ذاتها، مع قطع النظر عن علاقة ما.

(٣) قوله: حله: أي حل الوجه الثاني من الشك الذي سنح للمصنف ﷺ: أن وجود اثنين وهما النوعان والفصلان، يستلزم وجود ثالث، وهو المجموع المركب من ذينك الاثنين، وذلك المجموع أمر واحد، لا اثنان، حاصل الحاصل: أن الشاك إن اعتبر النوعان نوعا واحدا باعتبار هيأة الاجتماع، فنحن نعتبر الفصلين أيضا فصلا واحدا بذلك الاعتبار، فيلزم لشيء واحد فصل واحد، ولا محذور فيه، وإن اعتبر النوعين اثنين، فنحن نعتبر الفصلين أيضا اثنين، فيلزم لشيئين فصلان، ولا ضير فيه.

(٤) قوله: يستلزم: هذا الاستلزام هو المختار لجلال المحققين، أما مرزا جان والصدر الشيرازي ومن تابعهما فأنكروا الاستلزام المذكور، والحق أن حكم استلزام وجود الاثنين لثالث ليس على إطلاقه؛ فإنه لو اعتبر الاثنان مع الهيأة عروضا أو دخولا، يستلزم الثالث، وإذا قطع النظر عنها، لا يستلزم، فالنزاع بين الطائفتين لفظي، فتدبر.

(٥) قوله: لا يقال: إيراد على قول المصنف ﷺ: أن وجود اثنين يستلزم وجود ثالث، وحاصله: أنه لو استلزم تحقق الاثنين تحقق الثالث، يلزم من تحقق الاثنين تحقق أمور غير متناهية: أن الثالث إذا ضم إلى الاثنين، يحصل من =

على هذا:[١] يلزم من تحقيق اثنين تحقق أمور غير متناهية؛ لأنه بضم الثالث يتحقق الرابع، وهكذا لأنا[٢] نقول: الرابع أمر اعتباري؛ فإنه[٣] حاصل باعتبار شيء واحد مرتين، والتسلسل في الاعتباريات منقطع[٤] بانقطاعه، فافهم.[٥]

وهو محال — الشأن — دليل للنفي — هو وجود الاثنين — بانقطاع الاعتبار — إشارة إلى دفع توهم

= الاثنين والثالث أمر آخر سواهما وهو الرابع، وكذا الرابع إذا انضم إلى كل من مجموع الاثنين والثالث، يحصل أمر خامس حاصل من ضم الرابع إليها، وهكذا يذهب إلى غير النهاية، فيلزم التسلسل وهو محال، فعلم أن وجود الاثنين لا يستلزم الثالث.

(١) قوله: على هذا: [أي استلزام وجود اثنين بوجود ثالث] أي على تقدير استلزام وجود اثنين وجود الثالث تحقق أمور غير متناهية وهو باطل، كما بين في الحكمة.

(٢) قوله: لأنا نقول: دليل للنفي المذكور في قوله: «لا يقال على هذا إلخ» وجواب للإيراد المذكور، وحاصله: أن الثالث له تحقق في نفس الأمر؛ لأنه عبارة عن المجموع المركب من الاثنين، والرابع اعتباري محض؛ لأنه لا يحصل إلا باعتبار الاثنين مرتين في نفسه ومرة في ضمن المجموع، وكلما هو كذلك فهو اعتباري؛ إذ لو كان موجودا في الأعيان، لكان جزء الرابع المتكرر مقدما على الرابع مرة بمرتبة؛ لكونه جزءا له، ومرة بمرتبتين؛ لكونه جزء جزئه، وهو الثالث، فيلزم أن يكون موجوا بوجودين، وهو المحال، فعلم أن الرابع ليس بموجود في الأعيان بل هو اعتباري، وكذا الخامس والسادس تابعان لاعتبار المعتبر، فإذا لم يعتبر القطع ولا يتجاوز، فالتسلسل في الاعتبارات منقطع غير بالغ إلى غير النهاية في الواقع، فلا يلزم المحال، فافهم وكن على بصيرة.

(٣) قوله: فإنه إلخ: أي الرابع حاصل باعتبار شيء واحد، وهو وجود اثنين مرتين: مرة على سبيل الانفراد، ومرة في ضمن الثالث؛ لأن الرابع حصل باعتبار ضم الثالث إلى كل واحد واحد من اثنين، وكان معتبرا في الثالث أيضا، ولا شك أنه يستلزم دخول كل واحد مرتين، وكلما تكرر أجزاؤه فهو أمر اعتباري؛ لأن تكرر الجزء لا يتصور سبيله إلا أن يكون له وجودان استقلالا وذا لا يتصور في الخارج؛ لأن الأشياء لا يكون لها وجود في الخارج إلا واحد، فإذن قد ثبت أن تكرره إنما يتصور باعتبار العقل فقط؛ لأنه يمكن له أن يلاحظ الشيء الواحد مرتين: مرة على سبيل الانفراد، ومرة في ضمن الغير، أعني الثالث.

(٤) قوله: منقطع إلخ: يعني أن التسلسل في الاعتباريات ليس تسلسل حقيقة؛ فإن التسلسل لا بد فيه من وجود أمور غير متناهية، وليس كذلك فيها؛ إذ الموجود فيها أمر واحد، لا كثرة فيه، وهو المنتزع عنه، وليس وجود تلك الاعتباريات في الذهن على التفصيل، بل على سبيل الإجمال.

(٥) قوله: فافهم: قيل: لعله إشارة إلى أنه إذا فهم من هذا أن التسلسل في الاعتباريات محال، وقد اشتهر أن =

والرابع:(١) من الكليات الخمس الخاصة، وهو(٢) الخارج(٣) المحمول المقول على ما تحت حقيقة واحدة نوعية،(٤) كالضاحك للإنسان

أو جنسية(٥) ....

= التسلسل في الاعتباريات ليس بمحال، فيجتمع النقيضان أعني الإيجاب والسلب، أجيب بأن شرط التناقض هو وحدة الموضوع، وههنا ليس كذلك؛ إذ موضوع الإيجاب هو التسلسل بمعنى وجود الأمور الغير المتناهية بالفعل، وموضوع السلب هو التسلسل بمعنى وجود أمور لا تقف عند حد، وكل ما يدخل تحت الوجود، يكون متناهيا.

(١) قوله: الرابع: من الكليات الخمس الخاصة، اعلم أن الخاصة مقولة بالاشتراك على معنيين، أحدهما: ما يخص الشيء بالقياس إلى كل ما يغايره، ويسمى خاصة مطلقة وخاصة حقيقة، وهي التي عدت من الكليات الخمس، وسيجيء تعريفها وتفصيلها في المتن، وثانيهما: ما يخص الشيء بالقياس إلى بعض ما يغايره، ويسمى خاصة إضافية كالماشي؛ فإنه خاصة للإنسان بالنسبة إلى الشجر.

(٢) قوله: هو إلخ: أي الخاصة، وتذكير الضمير إما لموافقة الجزء، وهو قوله: «الخارج» أو بتأويل الكلي، وفي بعض النسخ: وهي.

(٣) قوله: الخارج: أي الخارج عن حقيقة ما هي خاصة له المحمول على ما تحت حقيقة واحدة نوعية، كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنه محمول على أفراد الإنسان الذي هو نوع، أو جنسية، كالماشي بالنسبة إلى الحيوان؛ فإنه محمول على أفراد الحيوان الذي هو جنس. ثم اعلم أولا: أن الكلي جنس، وقوله: «الخارج» يخرج الجنس والفصل والنوع، وقوله: «على ما تحت حقيقة واحدة» يخرج العرض العام؛ لأنه مقول على ما تحت حقائق مختلفة، الأولى التقييد بقيد فقط؛ لأن العرض العام أيضا محمول ما تحت حقيقة واحدة، لكن لا فقط بل مع غيرها، وثانيا: أن الخاصة قد تكون بسيطة، كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان أو قد تكون مركبة من أمور كل منها عرض عام، كالطائر الولود؛ فإن المجموع خاصة للخفاش، وكل واحد من الطائر والولود يشمل الخفاش وغيره.

(٤) قوله: نوعية: أي يكون محمولا على ما هو تحت حقيقة واحدة نوعية، أي الأفراد الداخلة تحت حقيقة نوعية، كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنه محمول على الأفراد الداخلة تحت الإنسان الذي هو نوع لها.

(٥) قوله: جنسية: أي يكون محمولا على ما تحت حقيقة واحدة جنسية، كالماشي بالنسبة إلى الحيوان؛ فإنه خاصة لأفراده، وهي الإنسان والفرس والغنم وغيرها، داخلة تحت حقيقة جنسية وهي الحيوان المشترك فيها، ومختلفة بحسب حقائقها النوعية، فالماشي خاصة للحيوان؛ لاختصاصه به، وعرض عام للإنسان؛ لشموله له ولغيره.

شاملة(١) إن عمت الأفراد،(٢) وإلا فغير شاملة. والخامس:(٣) العرض(٤) العام، وهو الخارج المقول على حقائق مختلفة، وكلٌّ(٥) منهما ....

عن ماهية الأفراد المحمول

(١) قوله: شاملة: يعني أن الخاصة على قسمين: شاملة إن عمت، أي اشتملت الأفراد أي أفراد ما هي خاصة له، كالضاحك بالقوة للإنسان؛ فإنه شامل لجميع أفراد، كالماشي بالقوة للحيوان؛ لأنه شامل لجميع أفراد الحيوان.

(٢) قوله: وإلا: أي وإن لم تكن شاملة، بل كانت مختصة ببعض أفراد ما هي خاصة له، فغير شاملة؛ لعدم شموله لجميع الأفراد، كالضاحك بالفعل للإنسان، والماشي كذلك للحيوان. اعلم أنه قال شارح المطالع: إن كل واحد من الخاصة والعرض العام على ثلاثة أقسام؛ لأنه قد يكون شاملا، وهو إما لازم كالضاحك والماشي بالقوة للإنسان، وإما مفارق كهما بالفعل له، وقد يكون غير شامل كالكاتب والأبيض له. انتهى. فكان المناسب للمصنف رحمه الله أن يذكر هذا التقسيم بعد تعريف العرض العام، وقال: كليهما إما شاملة أو غير شاملة، فإن العرض العام أيضا الشامل بالقوة، أو بالفعل للإنسان، أو غير شامل، كالأبيض بالفعل له، وقد أجاب عنه البعض: أنه لما كان العرض العام الغير الشامل أعم من وجه من المعروض، فلا دخل له في التعريف عند أحد، فلم يعتبر هذا التقسيم في العرض العام، فكأنه للإشارة إلى هذا أخص هذا التقسيم بالخاصة، بخلاف العرض العام الشامل الذي يكون أعم مطلقا من المعروض والخاصة الغير الشاملة التي يكون أخص؛ فإن لهما دخلا في التعريف عند البعض، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، فافهم.

(٣) قوله: الخامس: من الكليات الخمس العرض العام، وهو الكلي الخارج، أي عن حقيقة ما هو عرض عام له المحمول على حقائق مختلفة كالماشي؛ فإنه عرض عام للإنسان، خارج عن حقيقة شامل له ولغيره. اعلم أن الكلي جنس، وقوله: «الخارج» يخرج النوع والجنس والفصل، وقوله: «المقول على حقائق» يخرج الخاصة، وقوله: «مختلفة لمجرد البيان»؛ إذ يكفي قوله: «حقائق».

(٤) قوله: العرض العام: اعلم أن العرض وإن شاع فيما يقابل الجوهر ويصدق بالاشتقاق كالبياض، لكن إذا ضم مع لفظ العام، فيكون بمعنى أحد تسمى الكلي العرضي بالكلي الذاتي، لا العارض المقابل للجوهر.

(٥) قوله: كل منهما: أي من الخاصة والعرض العام، إن امتنع انفكاكه ومفارقه عن المعروض مطلقا، سواء كان الامتناع بالنظر إلى ذات المعروض كالفردية؛ فإنها عارضة للثلاثة، يمتنع انفكاكها عنها بالنظر إلى ذاتها، أو بالنظر إلى علة كالحركة للفلك؛ فإن الفلك بالنظر إلى ذاته، يقبل الحركة والسكون؛ لأنه جسم، وكل جسم يقبلهما فلا يمتنع امتناع انفكاك الحركة بالنظر إلى ذات الفلك، بل إنما يمتنع بالنظر إلى علة خارجية، وهي الصورة النوعية الفلكية، ومن ههنا ظهر لك أن الدائم ليس قسما من المفارق، فالدوام لا يخلو عن سبب، والمعتبر في مفهوم اللازم امتناع الانفكاك مطلقا بالذات أو بالغير، فالدائم قسم من اللازم، كما سيجيء في المتن.

إن امتنع انفكاكه عن المعروض[١] فلازم،[٢] وإلا[٣] فمفارق يزول بسرعة[٤] أو بطوءٍ[٥] أو لا، ثم اللازم[٦] إما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقا؛[٧] لعلة[٨] ....

كحمرة الخجل ٣ ٤ يزول

(١) قوله: المعروض: لم يقل عن الماهية؛ لئلا يخرج لازم الوجود، ولم يقل عن الشيء؛ لئلا يتوهم أن المراد منه غير المعروض.

(٢) قوله: فلازم: أي يسمى هذا العرضي الذي يمتنع انفكاكه عن المعروض لازما للزوم، كالزوجية للأربعة، قال السيد الزاهد: تقسيم العرض العام إلى اللازم والمفارق مسامحة؛ لأن اللازم الأعم في الحقيقة لازم للأعم، لا للأخص، فالماشي حقيقة لازم للحيوان ليس لازما للإنسان، وأجاب عنه بعض الشارحين بأنه يجوز أن يكون الأعم سفير محضا؛ لثبوت اللازم للأخص.

(٣) قوله: وإلا: أي وإن لم يمتنع انفكاكه ومفارقه عن المعروض، فيسمى هذا العرضي مفارقا عن المعروض، كالضاحك بالفعل، والماشي كذلك للإنسان.

(٤) قوله: بسرعة: هذا تقسيم للمفارق بأنه يزول عن المعروض بسرعة، كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

(٥) قوله: أو بطوء: عطف على السرعة، يعني أن المفارق يزول عن المعروض ببطوء لا بسرعة كالعشق، وهو عبارة عن إفراط الحب، ولا يطلق العاشق على الواجب تعالى عند المتكلمين، خلافا للحكماء، قال الشيخ في الإشارات: أول عاشق لذاته ومعشوق لذاته. انتهى. ثم اعلم أن كل واحد من السريع والبطيء إما يزول بلا حاجة إلى أسباب ومزاولة عمل كحمرة الخجل وغيرها، أو بخلاف ذلك كالغشي والزمانة.

(٦) قوله: اللازم: هذا تقسيم للعرضي اللازم إلى أقسامه التي سيأتي في المتن، وإنما أخّر اللازم في التقسيم؛ لكثرة مباحثه، فيكون بمنزلة الكل المتأخر عن الجزء، ولأن حق التعليم هو الصعود من القليل اليسير إلى الكثير العسير، وقدم في التعريف لوجوديته.

(٧) قوله: مطلقا: [سواء كانت العلة ذات الملزوم أو خارجة] أي مع قطع النظر عن خصوصية أحد الوجود من الذهني والخارجي، يعني امتنع انفكاكه عن الماهية بحسب كلا وجوديها، بمعنى أنها أينما وجدت، كانت متصفة، كالزوجية للأربعة؛ فإن الأربعة زوج، سواء كانت في الذهن أو في الخارج.

(٨) قوله: لعلة: سواء كانت العلة ذات الملزوم، كالزوجية للأربعة، أو خارجية عنه، كالضاحك بالقوة للإنسان بواسطة التعجب، فاندفع ما يرد على المصنف رحمه الله من أن المتبادر عن العلة هي العلة المغايرة عن نفس الملزوم، ومن الضروري نفي العلة مطلقا، فلا يكون التقسيم حاصرا؛ لجواز كون العلة نفس الملزوم، مع أن هذا التقسيم خارج عن القسمين. وحاصل الدفع: أن المراد بالعلة مطلقها، أي سواء كانت نفس الملزوم أو غيره، وبالضرورة نفي مطلق العلة، فيصح الحصر ويتم المقابلة. ثم اعلم أن المراد من العلة ههنا هي العلة الموجبة، وهي التي يمتنع تخلف المعلول عنها، وإلا لكان كل علة متلازمة لمعلولها، ولكانت الموجودات بأسرها متلازمة بعضها لبعض للإسناد إلى الواجب تعالى كلها، وسيجيء تفصيله في بحث الشرطيات.

أو ضرورة،(١) يسمى(٢) لازم الماهية، أو بالنظر إلى أحد الوجودين خارجي(٣) أو ذهني،(٤) يمتنع انفكاكه ويسمى الثاني(٥) معقولا(٦) ثانيا، والدوام(٧) ....

(١) قوله: ضرورة: عطف على العلة، أي لا يكون الامتناع المذكور مستندا إلى علة موجبة أصلا كالإمكان، وفي كلام المصنف رحمه الله إشارة إلى أن لازم الماهية على وجهين: لازم يحتاج إلى العلة، ولازم لا يحتاج إليها، فإن قلت: إن الشيئين ما لم يكن بينهما علاقة، لا يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر، والعلاقة منحصرة في العلية بالاستقراء، فكيف يقال: «لعلة أو لضرورة»؟ قلت: إن المصنف رحمه الله كما نظر إلى أن عدم عدم الواجب لازم لوجوده، مع أنه ليس بينهما علاقة العلية، قسم اللازم إلى قسمين؛ لعلة وضرورة، بأن يكون بدون إسناده إلى علاقة العلية، وسيجيء تفصيله في مبحث الشرطيات، فانتظره.

(٢) قوله: ويسمى لازم إلخ: اللازم الذي امتنع انفكاكه عن الماهية مطلقا لازم الماهية مطلقا؛ للزوم للماهية حيث وجدت.

(٣) قوله: خارجي: أي امتنع انفكاك اللازم عن ملزومه بحسب الوجود الخارجي، كالتحيز للجسم؛ فإنه لازم للجسم إذا وجد في الخارج، ويسمى هذا اللازم باللازم الخارجي.

(٤) قوله: ذهني: إذا وجدت الماهية في الذهن، يكون غير منفك عنها، كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية؛ فإنها لازمة للشيء باعتبار وجوده الذهني.

(٥) قوله: الثاني: أي لازم الوجود الذهني يسمى بخصوصه معقولا ثانيا، كما يسمى الأول، أي لازم الوجود الخارجي بخصوصه لازما خارجيا، ويسمى كلاهما لازم الوجود.

(٦) قوله: معقولا ثانيا: قد مر تعريفه، قال أحسن المحققين: وعرفوا المعقول الثاني في الحكمة بما يعرض للشيء في الذهن، ولا يكون بحذائه أمر خارجي، وهو يتناول القسمين، الأول: ما يكون الوجود الذهني شرطا للعروض كالكلية والجزئية، والثاني: ما لا يكون كذلك بل يكون ذات المعروض، مع قطع النظر عن الوجود كافيا له كالذاتية والعرضية والجنسية والفصلية؛ فإنها لا يحتاج في العروض إلى الوجود، وإلا يلزم المجعولية الذاتية للذاتي كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة في العلوم.

(٧) قوله: الدوام إلخ: إشارة إلى ما اشتهر من أن الدائم قسم من المفارق وإن كان صحيحا بحسب النظر الجلي لكن النظر الدقيق يحكم بخلافه، ويدخله في اللازم؛ لأن الدوام لا يخلو عن اللزوم بسبب؛ إذ دوام المسبب لا محالة يكون بدوام السبب المتنهي إلى الواجب، فيمتنع انفكاكه، فيندرج في اللازم باعتبار النظر الدقيق، ويحتمل أن يكون اعتراضا على الجمهور، بأن المفارق ممكن، وكل ممكن لا بد له من علة، يكون وجوده بسببها ضروريا؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فامتنع عدمه بالنظر إلى تلك العلة، فصار قسما من اللازم، فلا يصح عده من المفارق، وسيجيء دفعه في الحاشية اللاحقة، فانتظره.

لا يخلو عن لزومٍ(١) سببي. هل لمطلق(٢) الوجود دخل ضروري ....
أي بحسب الوجود

(١) قوله: لزوم سببي: أي اللزوم عن علة وسبب، أفاد الفاضل الشارح: أن المعلوم الدائم إما أن يكون علة واجبة لذاتها، أو ممكنة لذاتها، وعلى التقدير الثاني أن تنتهي إلى العلة الواجبة لذاتها ووجودها واجب لذاتها، ولا شك أن وجود العلة مستلزم لوجود المعلول، وإلا يلزم تخلف المعلول عن العلة وهو محال، فثبت أن العلة إذا كانت واجبة لذاتها، وجب وجود المطلوب لذاتها، فامتنع عدمه؛ لكونه عدمه مستلزما لعدم الواجب لذاته، فإذا ثبت أن الدوام لا يخلو من اللزوم بدوام السبب المنتهي إلى الواجب، فظهر التلازم بين الدوام والضرورة، فالدوام الأزلي الذي هو عبارة عن عدم كونه مسبوقا بصريح العدم والبطلان بحسب الواقع في الأمور المتعالية عن الزمان، أي يلازم الضرورة، وهي الحاصلة أزلا وأبدا في الأمور المتعالية عن التغير والتجدد بعدم مقبولية الوجود بالعدم الصريح في وعاء الدهر المسمى بالواقع، ضرورية دهرية أو سرمدية، وهي مختصة عند خير اللحقة بالمهرة بالواجب سبحانه؛ لقوله بالحدوث الدهري للعالم، وعند غيره من الحكماء غير مختصة بالواجب تعالى، بل هي مختصة في المجردات أيضا، والدوام الزماني الذي هو عبارة عن كون الدوام متحققة في أجزاء الزمان، يلازم الضرورة التي تكون في الزمانيات باستمرار الوجود واستيعابه لجميع الأزمنة الماضية والمستقبلة والدوام الذاتي، وهو ما يكون في جميع أوقات الذات يلازم الضرورة الذاتية، وهي الحاصلة ما دامت الذات، وأما عد الدائم قسما من المفارق كما هو المشهور، إنما هو بحسب النظر الجلي بالنظر إلى المفهوم؛ لأن مفهوم الدوام شمول الوجود جميع الأزمنة، ومفهوم الضرورة امتناع انفكاك الوجود، والأول لا يستلزم الثاني، وأما بحسب النظر الدقيق الذي يبنى على المباحث الحكمية، فالمفارق الدائم داخل في اللوازم ومساوق للضرورة، كما عرفت.

(٢) قوله: لمطلق الوجود: أي لوجود الملزوم، خارجيا كان أو ذهنيا، دخل ضروري في لوازم الماهية، بأن يكون مصداق حملها الماهية المقتضية المخلوطة بالوجود، وإنما قال: بالضروري؛ لأن مطلق الدخل لا خلاف فيه، ولا ينكر عنه أحد. اعلم أنهم اختلفوا في أن للوجود دخلا في لوازم الماهية على سبيل الوجوب أم لا، فذهب المتأخرون ومنهم المحقق الدواني إلى أن للوجود المطلق دخلا على سبيل الوجوب في لوازم الماهية، وإن لم يكن لخصوصية الوجود الذهني أو الخارجي مدخلا فيها، كما في لوازم الوجود والخارج أو الذهن، ودليلهم أن لوازم الماهية على ثلاثة أقسام، الأول: ما يتقدم على الوجود المطلق لزومها، كالإمكان والتقرر والتميز، فليس فيه دخل للوجود المطلق، وإلا يلزم الدور؛ فإن وجود الملزوم حينئذ يكون علة لها مقدما عليها، وكان في الواقع ثبوت هذه اللوازم مقدما على الوجود؛ فإن الشيء ما لم يمكن ولم يتقرر ولم يتميز، لم يوجد، فلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور، الثاني: منها ما يكون مساوقا للوجود المطلق كالتشخص، وترتب الآثار ليس منه دخل ضروري للوجود المطلق، وإلا يلزم علية أحد المساوقين للآخر، وهذا يبطل معنى المساوقة؛ فإن المساوقة عندهم عبارة عن التلازم، =

في لوازم الماهية، والحق[1] لا؛ فإن الضرورة[2] ....
دخل بحسب الوجوب

= بحيث لا يتخلف أحدهما عن الآخر في مرتبة، وههنا يلزم التخلف ضرورة تخلف ا لمعلول عن العلة في مرتبة الذات، والثالث منها: ما يتأخر عن وجود المعروض، كالزوجية للأربعة والفردية للثلاثة، وهذا القسم لا بد من مداخلة وجود المعروض في عروضه، فلم يثبت مداخلة الوجود المطلق في اللازم المطلق، فثبت مراد المصنف رحمه الله من أن مداخلة وجود المطلق ليس بضروري في اللوازم المطلقة.

(١) قوله: والحق لا: يعني أن لوازم الماهية ليس للوجود فيها مدخلا على سبيل الوجوب أصلا، بل هي مستنده إلى نفس الماهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن الوجود مطلقا، وهذا ما ذهب إليه القدماء والشيخ الرئيس، وهو مختار بحر العلوم مير باقر، وأما حيث قال في «الأفق المبين»: إن لازم الماهية كثبوت الزوجية للأربعة، إنما المستند بالذات إلى نفس الماهية المتجوهرة، ولا يتوقف ذلك؛ لثبوت الرابطي على جعل الماهية، إلا بالعرض أيضا من حيث استدعت أن تكون حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود، لا بالذات، حتى يكون العلة المقتضية لثبوت الزوجية للأربعة، بالنظر إلى استدعاء ذلك الثبوت بخصوصه من حيث خصوصية الطرفين مركبة عند العقل من ماهية الأربعة، ومن اعتبار حيثية الوجود لها، على أن يكون المعقودة بذلك الحكم وصفة بحسب أخذ الموضوع، مع قيد تلك الحيثية. انتهى كلامه، وسيجيء استدلالهم من المصنف رحمه الله. اعلم أن لوازم الماهية هي آثارها، وما يترتب عليه الآثار ليس الوجود، فمصداق حملها لا يكون إلا الماهية المقتضية المخلوطة بالوجود، وهو المطلوب، ولأنه لو لم يكن لمطلق الوجود دخل ضروري فيها، لزم استناد الشيء، أي ما ليس بموجود، فتدبر فيه حق التدبر؛ فإنه من مزال الأقدام.

(٢) قوله: فإن الضرورة إلخ: هذا دليل على قوله: «أنه لا»، وتقريره: أن ثبوت لوازم الماهية لها ضروري، وما يكون ثبوته لشيء ضروريا، لا بأمر خارج، لا يحتاج إلى علة، ولو كان لمطلق الوجود دخل في ثبوت اللوازم، كان الوجود علة له، والضرورة لا تعلل، يعني أن ثبوت اللوازم للملزومات ضروري، والقضية المعقودة منها كقولنا: «الأربعة زوج» مثل قولنا: «الإنسان حيوان وناطق» من غير فرق، ولا تعلل في الضرورة، حتى يكون للوجود دخل في لوازم الماهية، وثبوت الشيء للشيء في الضرورية ما دام الوجود لا بشرط الوجود، حتى يكون القضية المعقودة وصفية مقيدة بقيد الوجود، ولو اعتبر الوجود في الموضوع بطريق الجزئية، بأن يكون الموضوع مركبا عند العقل من الماهية وحيثية الوجود لها ما لم يكن اللوازم لوازم الماهيات. قال بحر العلوم: وفيه نظر؛ فإنه إن أراد أن الضرورة لا تعلل، سواء كانت ذاتية أو غيرية، فذلك باطل قطعا، وإن أراد الذاتية فقط، فكون اللزوم كذلك ممنوع، بل يجوز أن يكون لزوم اللوازم كلها للممكنات من الغير. انتهى. وحاصله: إن أريد من الضرورة الضرورة مطلقا، سواء كانت من الذات أو من الغير، فصحة الحكم ممنوعة، وإن أريد الذاتية فقط، فالحكم صحيح، =

لا تُعَلَّل حتى(١) يجب وجود العلة أولًا كوجود(٢) الواجب تعالى، على مذهب المتكلمين(٣)
فلا تكون معللة — سابقا — فإنه خارج ذاته تعالى

= لكن التقريب غير تام؛ لأن الكلام في لزوم لوازم الممكنات وهي ضرورة غيرية، لا ذاتية، ثم قال: وتحقيق المقام: أن مصداق ثبوت الذات لنفسها، أو ثبوت الذاتيات لنفسها نفس تقرر الماهية من دون اعتبار أمر زائد الذات، فجعله بعينه جعل الذاتيات، فعلى رأي القائلين بالجعل البسيط بجعل الذات الذات بعينه جعل الثبوت بالذات، وعلى رأي القائلين بالجعل المؤلف ثبوت الذاتيات للذات، ونفسها لها مجعول بالعرض؛ فإن مصداقه تابع في المجعولية لمصداق الوجود، ولا يمكن أن يجعل بغير جعل الذات، وإلا صح التخلف بين الذات والذاتي، وأما اللوازم فمنها: ما هي مجعولة بجعل الذات، كالوجود والإمكان ونحوهما، ومنها ما هي مقتضى طبيعة الملزوم، فهي مجعولة بجعل مستأنف، لكن الجاعل نفس طبيعة الملزوم، ففي هذا القسم يجب أولا الوجود للملزوم، ثم يجب منه هذه اللوازم، هكذا ينبغي أن يفهم.

(١) قوله: حتى إلخ: غاية للمنفي، لا للنفي، يعني لو كانت الضرورة تعلل، يجب وجود العلة أولا، ويكون للوجود دخل ضروري في لوازم الماهية.

(٢) قوله: كوجود الواجب: تأييد لمذهبه، بأن لوازم الماهية ضروري الثبوت للماهية لا يحتاج إلى العلة أصلا، حتى يجب وجود العلة أولا، كوجود الواجب، على مذهب المتكلمين؛ فإنه واجب الثبوت له تعالى من دون اقتضاء، وتعلل ههنا، ومدخلية وجود الماهية فرع اقتضائها وعليتها، وإذ ليس فليست، ولو كان الموجود فيه مدخل، فلا محالة يكون وجود الماهية أولا، ثم يثبت له الوجود اللازم، فذلك الوجود إما عين ذلك الوجود، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، أي تقدم الوجود على الذي هو عينه، وأما غير هذا الوجود فهو أيضا من لوازم الماهية؛ لأن عينية وجود الواجب تعالى له مخالف لمذهب المتكلمين، فيتكلم فيه بأن في ثبوته للواجب تعالى إما دخل للوجود أولا، الثاني هو المقصود، وعلى الأول إما أن يكون ذلك الوجود عين الوجود الذي فرض هو من اللوازم، فيلزم تقدم الشيء على نفسه أو غيره، وهكذا نتكلم، حتى يلزم موجودية الواجب بوجودات غير متناهية، وإنما قال: «كوجود الواجب على مذهب المتكلمين»؛ لأن الوجود عند الحكماء عين الواجب، فليس من اللوازم.

(٣) قوله: المتكلمين: اعلم أن في الوجود مذاهب ثلاثة؛ إذ لم يقل أحد بأن الوجود جزء الماهية، فإما أن يكون نفس الماهية في الكل أي الواجب والممكن جميعا أو زائدا عليها في الكل أو يكون نفس الماهية في الواجب زائد عليها في الممكن، أو بالعكس، وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد، فحصر المذاهب في ثلاثة، أحدها للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري من المعتزلة: أنه نفس الحقيقة في الكل أي الواجب، والممكنات كافة، وثانيها: مذهب الحكماء: أنه نفس الماهية في الواجب تعالى وإن زاد في الممكن، وثالثها: أنه زائد على الحقيقة في الممكن، والواجب وهو منسوب إلى الجمهور من المتكلمين، دلائل كل من الفرق مسطور في المطولات، وتحقيق الحق =

أيضا،[١] اللازم إما بيِّن، وهو[٢] الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم، وقد يقال: البين
هذا هو البين بالمنع الذهن
على الذي يلزم من[٣] تصورهما الجزم[٤] باللزوم، وهو[٥] أعم من الأول، ....

= يقتضي بسطا من الكلام لا يليق بهذا المتخصر، ولكن لا بأس أن نذكر دليلين منها؛ لتشحيذ الأذهان، فأقول: الأول دليل الجمهور من المتكلمين حيث قالوا: إن الوجوب الذاتي إضافة تقتضي في الواجب الطرفين، أحدهما: الماهية، والآخر: الوجود؛ لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود، فيكون وجوده زائدا على ماهية، والثاني دليل المحققين من الحكماء حيث قالوا: الوجود عين الواجب جل شأنه، وإلا لكان خارجا عارضا؛ لامتناع التركيب، وكل عرض محتاج إلى معروضة قطعا، فيكون ممكنا، فلا بد له من علة، فإن كان نفس الذات يلزم تقدمها بالوجود عليه وإن كان غيره، فيلزم احتياجه تعالى إلى الغير، هذا خلف، وإن شئت قلت بعبارة أخرى: الواجب ذاته كافٍ في انتزاع الوجود الذي هو بديهي التصور، وإلا لكان في اتصافه بالوجود محتاجا إلى الغير، وهو محال، فيكون الوجود الخاص هو نفسه.

(١) قوله: أيضا: هذا تقسيم آخر للازم، وقد يقسم إلى قريب وبعيد، الأول: ما لزومه لا يكون بواسطة عارض، والثاني: عكسه.

(٢) قوله: هو: أي اللازم البين الذي يلزم تصوره من تصوره الملزوم، هذا هو اللازم البين بالمعنى الأخص، كالبصر بالنسبة إلى العمي يلزم تصور البصر؛ فإن العمي عدم البصر عما هو من شأنه، وأورد عليه بأنه جاز أن يكون لكل شيء لازم بهذا المعنى، فينتقل الذهن من كل لازم إلى لازمه، فيلزم انتقال الذهن إلى أمور غير متناهية، وقد أجيب عنه بأن الملزوم إذا لوحظ قصدا، يلزم من تصوره تصور لازمه القريب، وأما اللازم فيلاحظ تبعا، لا قصدا، فلا ينتقل الذهن إلى لازمه، فلا يلزم انتقال الذهن إلى أمور غير متناهية.

(٣) قوله: من تصورهما: أي اللازم والملزوم، ويضاف تصور النسبة أيضا، ولم يذكره المصنف رحمه الله؛ لكونها من التوابع، ومثالها: الزوجية اللازمة للأربعة؛ فإن العقل بعد تصور الأربعة والزوجية ونسبتها إليه، يحكم جزما بأن الزوجية لازمة لها.

(٤) قوله: الجزم إلخ: أي الإذعان بأن هذا لازم لذلك، وإن لم يلزم من تصور الملزوم فقط تصوره. اعلم أن لفظ البيّن مشترك لفظا بين المعنيين، لا معنى، كذا قيل.

(٥) قوله: وهو: أي اللازم البين بالمعنى الثاني أعم من اللازم البين بالمعنى الأول، ولذا سمي الثاني باللازم البين بالمعنى الأعم، والأول باللازم البين بالمعنى الأخص، والدليل عليه: أنه كلما يحصل الجزم من تصور أحدهما يحصل من تصورهما قطعا، ولا عكس، ثم الحكم بالعموم إنما يستقيم لو كان المراد في البين بالمعنى الأخص تصور الملزوم مطلقا، سواء كان فقط أو مع الغير؛ إذ حينئذ يتحقق العام في ضمنه، ولو كان المراد تصور الملزوم فقط يتعين المباءنة الكلية؛ إذ حينئذ لا يتصور تحقق المعنى الثاني في المعنى الأول.

أو غير بين بخلافه،[1] فالنسبة[2] بالعكس، وكل[3] منهما موجود بالضرورة[4]
عطف على البين — في الواقع

وههنا[5] شك،[6] وهو[7] أن اللزوم لازم، وإلا ينهدم أصل الملازمة، فيتسلسل اللزومات.
وإن لم يكن لازما — والتسلسل محال

(١) قوله: بخلافه: أي بخلاف البين بالمعنيين، فغير البين بالمعنى الأول، وهو الذي لا يلزم من تصور الملزوم، كالكاتب بالقوة للإنسان، وغير البين بالمعنى الثاني، وهو الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم الجزم باللزوم، كالحدوث للعالم؛ فإن الجزم بلزوم الحدوث للعالم لا يلزم من تصورها ما لم يطلع على دليله.

(٢) قوله: فالنسبة: أي النسبة بين المعنيين للازم الغير البين بالعكس، أي عكس النسبة التي بين المعنيين المذكورين للازم بين؛ فإن الغير البين رفع للبين ورفع الأعم أخص ورفع الأخص أعم، فالمعنى الأول للبين أخص والثاني أعم، بقي الغير البين، يكون الأول أعم والثاني أخص؛ لما عرفت، تلخيصه: أن اللازم قسمان: بين وغير بين، ولكل منهما معنيان، أحدهما أخص من الآخر، والنسبة بين معنى القسم الثاني عكس النسبة بين معنى القسم الأول، فما كان فى القسم الاول أعم يكون في القسم الثاني أخص؛ لأن نقيض الأعم أخص، وما كان في القسم الأول أخص، يكون في القسم الثاني أعم؛ لأن نقيض الأعم أخص.

(٣) قوله: كل منهما: أي اللازم البين وغير البين بالمعنيين موجود بالضرورة؛ فإنا نجد بعض اللازم بينا وبعضه غير بين، بل نجد بعضه بينا بالمعنى الأخص وبعضه بالمعنى الأعم، ونجد بعضه غير البين بالمعنى الأعم، وبعضه غير البين بالمعنى الأخص، كما مرت الأمثلة.

(٤) قوله: بالضرورة: أي بالبداهة؛ فإنا نجد من أنفسنا أن نتصور الأشياء على هذا النحو بالضرورة، كما يظهر بالرجوع إلى المفهومات من أن بعضها لازم بين وبعضها لازم غير بين، فلا حاجة إلى تنبيه، فضلا عن تجشم الاستدلال. قيل: هذا القول من المصنف رحمه الله تعريض على من احتاج في إثبات وجودهما إلى دليل، كما فعله الإمام الرازي رحمه الله حيث قال: إنه لو كان لزوم كل وصف بواسطة وصف آخر، لزم إما الدور أو التسلسل، فتأمل.

(٥) قوله: ههنا: أي في مقام موجود اللازم، وتقسيمه إلى أقسامه؛ ضرورة أن التقسيم فرع وجود المقسم، وإذا انتفى المقسم انتفى التقسيم، كما لا يخفى.

(٦) قوله: شك: أورده صاحب المطالع؛ لإثبات عدم تحقق اللزوم، وبه يثبت عدم تحقق اللازم أيضا؛ ضرورة استلزام انتفاء المبدأ انتفاء المشتق.

(٧) قوله: هو: أي الشك، وتقريره: أن اللزوم الذي هو النسبة بين اللازم والملزوم لازم، وإلا أي وإن لم يكن اللزوم لازما، ينهدم أصل الملازمة التي فرضت بين اللازم والملزوم، واللازم باطل؛ فإنه فرض وقوعها، فالملزوم مثله، وإذا كان اللزوم لازما، فلزوم اللزوم أيضا لازم، وكذا لزوم لزوم اللزوم، وهكذا فيتسلسل اللزومات؛ =

وحله:(١) أن اللزوم من المعاني الاعتبارية الانتزاعية(٢) التي ليس لها تحقق إلا في
التابعة للاعتبار المعتبر — لتلك المعاني

الذهن بعد اعتباره، فينقطع بانقطاع(٣) الاعتبار، نعم(٤)..................
لا في الخارج — اعتبار الذهن — دفع دخل

= لضرورة كونها غير واقعة عند حد، وكونها موجودة ومترتبة بالترتيب اللزومي بين كل لزوم لاحق مع سابقه، والتسلسل محال، والمستلزم للمحال محال، فيلزم عدم تحقيق اللزوم، فيتفرع عليه عدم تحقق اللازم، وعليه يتفرع عدم صحة تقسيمه، وهو مطلوب الشاك.

(١) قوله: وحله: أي حل الشك، وحاصله: أن اللزوم معنى من المعاني التي ليست لها وجود في الخارج، وإنما هو موجود في الذهن بحسب الاعتبار، ولا يقدر الذهن على انتزاع الأمور الغير المتناهية الممتازة المفصلة، فينقطع الاعتباريات بانقطاع الاعتبار، فلا يلزم التسلسل المستحيل الذي هو عبارة عن وجود أمور غير متناهية موجودة بالفعل مرتبة، فاللزوم غير مستلزم للمحال؛ ليكون محالا، فلا يلزم المحذور.

(٢) قوله: الانتزاعية: لأن اللزوم نسبة بين اللازم والملزوم، وكل نسبة من الأمور الانتزاعية ليس لها تحقق إلا في الذهن، فاللزوم لا يكون متحققا إلا في الذهن.

(٣) قوله: بانقطاع الاعتبار: وهذا الانقطاع ضروري؛ لأن الذهن لا يقدر على انتزاع الأمور الغير المتناهية الممتازة المفصلة، وأن القدرة على انتزاع الأمور الغير المتناهية إجمالا، والمستحيل هو التسلسل على وجه التفصيل، لا على وجه الإجمال.

(٤) قوله: نعم منشؤها إلخ: دفع الإيرادين، تقرير الأول: أنه لو كان اللزوم بين المتلازمين باعتبار العقل، فما لم يعتبر العقل لم يتحقق، واعتباره ليس بضروري، فيجوز أن لا يتحقق اللزوم بينهما، فيمكن الانفكاك، وإذا أمكن انفكاك اللزوم عن المتلازمين، أمكن الانفكاك بينهما، فلا يكون الملزوم ملزوما، ولا اللازم لازما، وهو باطل. وتقرير الثاني: أن اللزوم ليس باعتباري غير موجود في الخارج؛ فإنه لو كان غير موجود في الخارج، فلا يخلو إما أن يكون بين اللازم والملزوم امتناع الانفكاك في الخارج، هو خلف، لأن الملزوم عبارة عن امتناع الانفكاك، فيكون اللزوم موجودا في الخارج، وفرض أنه ليس كذلك، وإما أن لا يكون بينهما امتناع الانفكاك في الخارج، فيمكن الانفكاك بينهما فيه، فينهدم أساس الملازمة، وهو باطل، أما تقرير الدفع الأول والثاني، فهو أن اللزوم ليس من الاعتباريات بمعنى الاختراعيات المحضة، بل هو من الاعتباريات النفس الأمرية التي يكون منشؤها موجودا، فمنشأ اللزوم وهو موصوفه أي اللازم موجود في نفسه، بحيث يصح انتزاعه عنه بدون فرض فارض، واعتبار معتبر، فقوله في الإيراد الأول: «فيمكن الانفكاك ممنوع؛ فإن وجود المنشأ كاف؛ لامتناع الانفكاك، وإن لم يكن اعتبار المعتبر وفرض الفارض، فاندفع الإيراد الأول، وكذلك الثاني؛ لأنا نقول: إن الترديد إما في تحقق امتناع الانفكاك بنفسه في الخارج أو في تحققه مطلقا، سواء كان موجودا بنفسه أو بمنشأه، فعلى الأول نختار =

منشؤها ومنبعها متحقق،[١] وذلك هو الحافظ لنفسِ[٢] أمرية الانتزاعيات، متناهية[٣] أو غير متناهية، مرتبة أو غير مرتبة، فقولهم: «التسلسل[٤] فيها ليس بمحال» صادق؛ لعدم الموضوع، فتدبر.[٥]

أي في الانتزاعيات

= الشق الثاني، وذلك لا يستلزم عدم تحققه مطلقا، حتى يمكن الانفكاك وينهدم أساس الملازمة، وعلى الثاني نختار الشق الأول، ونقول: إنه متحقق بمنشأه، ولا يلزم من تحققه بمنشأه تحققه بنفسه، حتى يقال: إن امتناع الانفكاك هو اللزوم، فيلزم وجود اللزوم في الخارج، غاية الأمر: أنه يلزم وجود بمنشأه، ولا ينكره، ولا يلزم التسلسل في المنشأ؛ لأنه أمر واحد، لا تعدد فيه، وهو اللازم.

(١) قوله: متحقق: [موجود، والانتزاعي ما لا يكون موجودا بنفسه، ولا بمنشأه.]

(٢) قوله: لنفس أمرية: فلا تكون الانتزاعيات اختراعية كأنياب الأغوال؛ فإنه لا منشأ لها، وههنا فتكون هذه الاختراعيات متحققة في نفس الأمر.

(٣) قوله: متناهية: كالزوجية من الأربعة، أو غير متناهية كالحدود المنتزعة بأسرها من المسافة المتناهية مرتبة، بأن يتوقف انتزاع واحد على آخر كاللزومات، أو غير مرتبة، بأن لا يتوقف انتزاع الواحد على انتزاع آخر، كالأمور الانتزاعية بأسرها.

(٤) قوله: التسلسل: جواب سؤال مقدر، تقرير السؤال: أن قول الحكماء والمنطقيين بأن التسلسل في الاعتباريات ليس بمحال، يشعر بأن فيها تسلسل، لكنه ليس بمستحيل، وأنتم قد عرفتم في الحل عن الشك بانقطاع السلسلة في الاعتباريات؛ لعدم قدرة الذهن على انتزاع الأمور الغير المتناهية، فليس في الوجود والاعتبار إلا المتناهي، وهذا الاعتراف يحكم بعدم التسلسل فيها، فيكون قولكم: «التسلسل فيها ليس بمحال» كاذبا، ويصدق قولنا: «التسلسل ممتنع» كما عرفت. وحاصل الجواب: أن السالبة كما يصدق بعدم المحمول، كزيد ليس بقائم إذا كان زيد موجودا، كذلك يصدق بعدم الموضوع كالمثال المذكور، إذا كان زيد معدوما، وقولهم: «التسلسل فيها ليس بمستحيل» قضية سالبة، وموضوعها هو التسلسل ليس بموجود، فيصدق السالبة ههنا بانتفاء الموضوع، لا بانتفاء المحمول عن الموضوع، بأن التسلسل موجود فيها، ومسلوب عنه المحال، حتى يلزم التخالف.

(٥) قوله: فتدبر: إشارة إلى دفع دخل، تقريره: أن الحكم الإيجابي النفس الأمري يجري على الاعتباريات، كما يقال: اللزوم لازم، والوجوب بالذاتيات في الوجوب بالغير، وصدق الإيجاب يقتضي وجود الموضوع، فللاعتباريات يكون تحقق في نفس الأمر، فيلزم وجود الملزومات الغير المتناهية في نفس الأمر، وهو التسلسل.

خاتمة:(١) مفهوم(٢) الكلي يسمى كليا منطقيا، ومعروض(٣) ذلك المفهوم يسمى كليا
كالإنسان
طبعيا، والمجموع(٤) من العارض والمعروض يسمى كليا عقليا، ....
كالإنسان الكلي

---

(١) قوله: خاتمة: أي هذه خاتمة لبحث الكلي، يذكر فيها ما يتعلق به وإن لم يتعلق الغرض العلمي به، ولكنه نافع في المباحث العلمية، وكثيرا ما يبحثون في الفنون عن الأمور التي ليست من الفن، ولكن بها نفعا كثيرا، ولا يعدونها خروجا عن الصناعة، فظهر فساد ما قال البعض من أنه لا يخفى، أنه خروج عن الفن، فافهم.

(٢) قوله: مفهوم الكلي: أي ما يعبر عنه الكلي، وهو تجويز العقل صدقه على كثيرين من حيث هو هو، مع قطع النظر عن التقييد بشيء، ويسمى ذلك المفهوم كليا منطقيا؛ لأن هذا الكلي عنوان مسائل المنطقية.

(٣) قوله: معروض إلخ: وهو ما يعرض له هذا المهفوم كالإنسان، يسمى كليا طبعيا؛ لأنه طبعية من الطبائع، أي حقيقة من الحقائق، قال الفاضل الشارح: في هذا الاعتبار الاعتباران، أحدهما: اعتبار نفس المعروض بما هو هو مع عزل النظر عن العارض، وثانيهما: اعتباره أي اعتبار المعروض بما هو معروض لذلك العارض، وهذا الاعتبار مما اعتبره المحققون؛ إذ على الاعتبار الأول يكون الحيوان مثلا كليا طبعيا وجنسا طبعيا أيضا؛ فإن مفهومها الطبيعة من حيث هي هي، فيلزم عدم الفرق بينهما، وأما على الاعتبار الثاني فكلا وحاشا؛ فإن الحيوان من حيث كونه معروضا للكلي كلي طبعي، ومن حيث كونه معروضا للجنس جنس طبعي، ولعل من أنكر وجود الكلي الطبعي في الخارج أخذه بالاعتبار الثاني، وأما المعترفون بوجود الطبعي في الخارج فأخذوه بالاعتبار الأول، وهو موضوع العقود أي القضايا العامة، ومنهم من أنكر الكلي الطبعي بالاعتبار الأول أيضا، كما أنكر بالاعتبار الثاني، بناء على أن المنتزع أي معنى الكلي والمنتزع عنه أي الشخص الموجود في الخارج متغائران بالذات ومتحدان بالعرض، فلا يكون وجود الشخص وجود الكلي الطبعي، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى. انتهى مع زيادة.

(٤) قوله: المجموع: المركب من العارض والمعروض كالإنسان الكلي، يسمى كليا عقليا؛ إذ لا تحقق له، إلا في العقل، هذا وجه التسمية بالعقل، فإن قيل: المنطقي أيضا لا وجود له إلا في العقل، فينبغي أن يسمى بالعقل أيضا، قلنا: وجه التسمية لا يجب انعكاسه أي منعية، والسر فيه أن وجه التسمية إنما يكون لمجرد ترجيح الاسم على مسماه من بين الأسماء الأخر باعتبار أن المناسبة بينهما، لا لتصحيح إطلاقه عليه؛ فإن المصحح إنما هو وضع الواضع، لا غير، وأما وجه التسمية بالكلي ففيه بحث اعتراض عليه، بأن إطلاق الكلي على العقلي خطأ فاحش؛ إذ الكلي ما يكون صادقا على كثيرين، والعقلي كالإنسان الكلي مثلا لا يصدق على واحد كزيد مثلا، ولا يكون زيد كليا، فضلا أن يصدق على كثيرين، فأجاب عن هذا الاعتراض السيد السند بأن إطلاق الكلي على العقلي ليس حقيقة، بأن يكون فيه معنى الكلية، بل هو مجرد الاصطلاح ومناقشة فيه، أجاب عنه السيد الزاهد: =

وكذا(١) الكليات الخمس منها منطقي(٢) وطبعي وعقلي، ثم الطبعي(٣) له اعتبارات
أي مثل الكلي في الأقسام ٣ ٣
ثلاثة بشرط(٤) لا شيء، ويسمى مجردة، وبشرط(٥) شيء ويسمى مخلوطة، ....
الأول بناء الكلي متجردة عن العوارض الثاني لخلطه بالعوارض

= يجوز إطلاقه عليه حقيقة بإثبات صدقه على كثيرين؛ فإن الإنسان الكلي يصدق على الإنسان الرومي وعلى الإنسان الزنجي إلى غير ذلك من الأصناف، وغاية ما يلزم منه أن يكون الصنف كليا، وذلك حق لا ريب فيه، فالسيد السند نظر إلى عدم صدقه على الجزئي الحقيقي، فسلك ما سلك، والسيد الزاهد اعتبر صدقه على الجزئي الإضافي، فذهب إلى ما ذهب، والحق أن الاعتراض بأصله ساقط لا يلتفت إليه؛ لأن مدار الكلية هو تجويز التكثر بنفس تصور المفهوم، كما مر، لا فعلية التكثر، وإلا لم يكن اللاشيء واللاموجود من الكليات، فالمجموع من العارض والمعروض أعني الإنسان الكلي أحق أن يكون كليا، على أن الإنسان مثلا كلي، وكذلك مفهوم الكلي أيضا، وانضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية، فتدبر ولا تكن من المسرعين في الرد والقبول.

(١) قوله: كذا: أي مثل الكلي، يجري الأقسام الثلاث فى الكليات الخمس من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام، وكذا يجري هذه الأقسام في الجزئي، فمفهوم الشخص جزئي منطقي، ومعروضه كزيد جزئي طبعي، والمجموع عقلي، ولما لا يبحث عن الجزئي في العلوم لم يتعرض عنه.

(٢) قوله: منطقي: أي مفهوماتها، وطبعي أي معروضاتها، وعقلي أي مجموع العارض والمعروض، فالجنس المنطقي هو مفهوم قولنا: «المقول على كثيرين مختلفين في جواب ما هو، والجنس الطبعي هو معروضه، كالحيوان مثلا، والجنس العقلي هو المركب منهما، ومفهوم النوع نوع منطقي، ومعروضه نوع طبعي، والمجموع نوع عقلي، وكذا الكليات الباقية.

(٣) قوله: ثم الطبعي: أي الذي هو معروض لوصف الكلية له اعتبارات ثلاثة، كما سيجيء في المتن، فإن قيل: بين كلامي المصنف رحمه الله تدافع حيث قال في مباحث الجنس: إن الطبعية باعتبار بشرط لا شيء تسمى مادة، وباعتبار شيء نوعا، ولا بشرط شيء جنسا، وقال ههنا: إن الطبعية بتلك الاعتبارات الثلاثة تسمى مجردة ومخلوطة ومطلقة، قلنا: مراد المصنف رحمه الله بالطبعية ههنا في هذه الاعتبارات هي الطبعية المأخوذة بالقياس إلى الأمور الغير المحصلة، وهي العوارض المشخصة، وفي مباحث الجنس هي الطبعية المأخوذة بالقياس إلى الأمور المحصلة وهي الفصول، فلا تدافع.

(٤) قوله: بشرط لا شيء: أي يلاحظ العقل مشروطا بعدم العوارض، فيسمى الكلي الطبعي بهذا الاعتبار مجردة؛ لتجرده عن العوارض، وإذا أخذ مجردا عن جميع ما عداه من العوارض، فلا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج؛ إذ كل موجود فيهما لا بد، وأن يتصف بشيء، وأقله الوجود.

(٥) قوله: بشرط شيء: أي يلاحظ العقل مشروطا بالعوارض، فيسمى الكلي الطبعي بهذا الاعتبار مخلوطة لاعتبار العقل خلطه مع العوارض.

ولا بشرط[١] شيء ويسمى مطلقة،[٢] وهي[٣] من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة، ولا شيء من العوارض، ففي هذه[٤] المرتبة ارتفع النقيضان، والطبعي أعم[٥] باعتبار من المطلقة، فلا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

---

(١) قوله: لا بشرط شيء: أي العقل لا يلاحظ فيه شرط شيء، بأن يلاحظ فقط بدون ملاحظة كونه مأخوذا مع العوارض، أو مجردا عن العوارض، فهذه المرتبة جامعة للمرتبتين السابقتين، ويتحلل ما يتحلل أحدهما، فيسمى الكلي الطبعي بهذا الاعتبار مطلقة؛ لإطلاقها، وعدم تقييد بوجود العوارض وعدم العوراض، ويسمى الكلي الطبعي في هذه المرتبة مرسلة ومهملة أيضا للإرسال والإهمال. اعلم أن هذه المراتب الثلاث كما يجري في الكلي، يجري في الجزئي الطبعي أيضا، فمعروض مفهوم الجزئي الطبعي كزيد، إذ لوحظ مأخوذا بعدم العوارض، يسمى مجردة، وإذ لوحظ مأخوذا بها، يسمى مخلوطة، وإذ لوحظ لا بشرط شيء، يسمى مطلقة، ووجه عدم التعرض قد مر، فتذكره.

(٢) قوله: مطلقة: لإطلاقه عن التجرد والخلط.

(٣) قوله: وهي: أي المطلقة من حيث هي هي إذا لوحظت نفسها من غير ملاحظة أمر آخر معها، ويكون جميع ما عداها من العوارض خارجة عنها، مثلا الإنسانية إذا لوحظت، كذلك من غير ملاحظة أمر آخر معها، لم يوجد في حدها إلا الإنسانية فقط، ويكون جميع ما عداها خارجا عنها ليست موجودة؛ لعدم لحاظ الوجود معها، ولا معدومة؛ لعدم لحاظ العدم معها، ولا شيء من العوارض في هذه المرتبة؛ لكون جميع العوارض خارجة عنها في هذه المرتبة، لا أنها لا تتصف بشيء من الوجود والعدم، والعوارض في نفس الأمر؛ ليلزم ارتفاع النقيضين المستحيل، وههنا للفاضل الشارح تحقيق عجيب لا يليق بهذا المختصر، فمن شاء الوقوف عليه فليرجع لشرحه لهذا الكتاب.

(٤) قوله: هذه المرتبة: أي أيّ مرتبة الإطلاق ارتفع النقيضان، أي الوجود والعدم؛ لأنه لا وجود في هذه المرتبة ولا عدم، فارتفع النقيضان، ووجه الارتفاع: أن هذه المرتبة مرتبة الذات والذاتي، ولا شك أن العوارض بأسرها سواء كانت نقائض أو لا، مرتفعة في تلك المرتبة، فإن قيل: ارتفاع النقيضين باطل، قلنا: باطل في الواقع، وأما بطلانه في المرتبة فكلا؛ فإن ذلك الارتفاع جائز؛ لأن مرجعه إلى ارتفاع المرتبة عن النقيضين، ومعنى ارتفاعها عنهما أن النقيضين كالوجود والعدم مثلا، لا عين الماهية ولا جزؤها، ونظيره ما يقال: إن وجود المعلول وعدمه مرتفعان في مرتبة العلة، يعني أن وجود المعلول وعدمه لا عينا مع مرتبة العلة ولا جزؤها. اعلم أن في المقام كلاما من العلامة الهروي، لولا مخافة التطويل لأتيت بها مع ما له وعليه، ومن شاء الاطلاع على كلامه فليراجع إلى حواشيه على الرسالة القطبية.

(٥) قوله: أعم باعتبار إلخ: هذا جواب لسؤال مقدر، تقرير السؤال: أن مقسم هذه الأقسام الثلاث والطبعي، ليس هو إلا الماهية المطلقة، على ما قالوا من أن المقسم هو الشيء في مرتبة، لا بشرط شيء، خلافا للعلامة الهروي، =

اعلم[1] أن المنطقي من[2] المعقولات الثانية ....
الكلي المنطقي قد مر تعريفها

= فإذا قسم إليها فقد قسم المطلقة التي هي عينه، إلى المجردة والمخلوطة اللتين هما غيره، فيلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، تحرير الجواب: أن المقسم هو الماهية الخالية عن جميع الاعتبارات، حتى عن الإطلاق أيضا، والمطلقة التي هي قسم منه اعتبر فيها الإطلاق، فصار الطبعي أعم من المطلقة، وظهر الفرق بين المقسم والقسم، فلا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره. فإن قلت: إذا اعتبر في المطلقة قيد الإطلاق، تصير مخلوطة؛ لكونها حينئذ مقيدة بشرط الشيء، وهو الإطلاق، وإن لم يعتبر لم يبق فرق بين الطبعي والمطلق، فيلزم المحذور، قلت: قيد الإطلاق في اللحاظ لا في الملحوظ؛ لتصير مخلوطة، وفي الطبعي ليس في اللحاظ أيضا، فظهر الفرق بينهما.

(١) قوله: اعلم: هذا شروع في بيان وجود هذه المفهومات وعدمها في الخارج، فقال: الكلي المنطقي من المعقولات.

(٢) قوله: من المعقولات الثانية: التي تعرض الشيء في الذهن، فصار معروضة معقولا أولا، وهذا معقولا ثانيا، وقد مر تفصيله في مفتح الكتاب. قال بحر العلوم: هذا هو المشتهر بين القوم، وقد قال الإمام: الكلية عارضة للماهيات المشتركة من حيث هي مع قطع النظر عن التشخص الذهني والخارجي وشيداه كأنه الخو الناري في حواشيه على شرح الإشارات بأن الصورة الذهنية متعينة غير قابلة للشركة أصلا، وكذا الخارجية، بل المتصف بالاشتراك نفس الماهية، وهي كما أنها موجودة في الخارج، موجودة في الذهن، فلا يكون الكلي المنطقي من المعقولات الثانية. قال النصير الطوسي في تأييد لما اشتهر وترديد لما قال الإمام: إن الإنسانية التي في زيد، ليست بعينها في عمرو، فالإنسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما معا، ليست هي التي في كل واحد، وهي التي فيهما معا؛ لأن الموجود في أحدهما حينئذ لا يكون نفسهما، بل جزء منها، فهي إنما يكون في العقل فقط، وهي الإنسانية الكلية من حيث كونها واحدة في ذهن زيد مثلا جزئية من حيث كونها متعلقة لكل واحد واحد من الناس كلية، ومعنى تعلقهما: أن الإنسانية المدركة بتلك الصورة طبعية صالحة؛ لأن تكون كثيرة، ولأن لا تكون لو كانت في أيّ مادة من مواد الأشخاص تحصل ذلك الشخص بعينه، وأي واحد من تلك الأشخاص يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة بعينها، فهذا معنى اشتركهما، فإن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل ههنا، هي الإنسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية. انتهى ملخصا. ولا يخفى ما فيه؛ فإن الإنسانية من حيث هي واحد، وموجود في الخارج البتة بعين وجود الأشخاص، ودلائل وجود الكلي الطبعي دالة على ذلك أيضا، فذلك الواحد الذي في زيد تمامه في عمرو، وإنما التغاير بالتعين الذي هو زيد على حقيقتها، فإذن الموجود في العين أمر واحد بالعموم متعينا بتعينات متعددة. وما قيل: إنه يلزم حينئذ أن يكون شيء واحد في وقت واحد في أمكنة متعددة، غير سديد؛ فإن ذلك غير مستحيل، إنما المستحيل وجود واحد بالعدد، أي بالشخص في أمكنة، فقد أظهر أن الأسر الواحد بالوحدة النوعية المشترك بين الأشخاص موجود في العين كذلك، فقد ظهر =

ومن[١] ثم لم يذهب أحد إلى وجوده في الخارج، وإذا لم يكن المنطقي موجودا، لم يكن[٢] العقلي موجودا، بقي[٣] الطبعي، اختلف فيه، فمذهب المحققين ومنهم الرئيس: أنه موجود[٤] ....

فيه اختلاف

المركب منه ومن معروضه

أبو علي ابن سينا

= أن الصورة التي ذكرها الإمام كلي البتة، وربما يقال: الموجود في الخارج مشخص، فكيف يكون كليا، ولا يخفى ما فيه؛ فإن القدر المسلم أن كل موجود يعرضه التشخص، ولا يلزم منه عدم اشتراك الطباع من حيث هي، فإذن الحق أن الكلية إن فسرت بالاشتراك بين الكثيرين، فهي من عوارض نفس الماهية أينما وجدت الصفة بها، لكنها لا تسرى إلى الأفراد، فعلى هذا بطل قولهم: «موضوع المنطق المعقولات الثانية»، بل صار الموضوع هي واللوازم التي لا تسرى إلى الأفراد، وبطل قولهم: «الإنسان كلي قضية طبعية»، بل صارت مهملة، وإن فسرت بالكلية لكثير، فظاهر أنه من المعقولات الثانية، فإن حمل التفسير الأول على الثاني، كما ظهر من كلام شارح التلويحات والسيد قدس سره الشريف، ثم كونه من المعقولات الثانية، وإلا فلا. انتهى مع حذف وزيادة.

(١) قوله: من ثم: أي من أجل كونه من العقولات الثانية التي ظرف عروضها ليس إلا الذهن، لم يذهب أحد إلى وجوده، أي وجود المنطقي في الخارج؛ فإن المعقولات الثانية ليست بموجودة في الخارج؛ لما عرفت، وقد مر ما فيه من الخلاف، فتذكره.

(٢) قوله: لم يكن العقلي إلخ: لأنه مركب من المنطقي والطبعي، والمنطقي معدوم فى الخارج على قول الجمهور، فالعقلي أيضا يكون معدوما فى الخارج؛ إذ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل، فالمنطقي والعقلي ليسا موجودين في الخارج، وإنما هما من الموجودات الذهنية، قال الفاضل اللكهنوي: هذا الحكم صحيح لا غبار عليه، وإن كان العقلي مركبا من المنطقي والطبعي كما مر، وأما إن كان عبارة عن معروض المنطقي من حيث هو معروض المنطقي، فعليه غبار.

(٣) قوله: بقي الطبعي: يعني متى ظهر أن المنطقي والعقلي ليسا بموجودين في الخارج، بقي حكم الطبعي من أنه موجود في الخارج أو معدوم، فاختلف فيه، كما سيجيء. ثم اعلم أن البحث عن وجود هذه الكليات خروج عن الصناعة؛ لأن البحث عن وجود الأشياء وعدمها من الفلسفة الأولى، إلا أن المتأخرين من المناطقة يتعرضون لبيان وجودها زعما منهم بأن اتضاح بعض المسائل في نظر التعليم موقوف عليه، فافهم.

(٤) قوله: أنه موجود إلخ: هذا هو مذهب المحققين منهم، وإليه ذهب الشيخ الرئيس وصاحب المطالع حيث قال: وجود الكلي الطبعي في الخارج يقيني؛ لأن الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج، وجزء الموجود موجود، فالحيوان الذي هو جزؤه إما الحيوان من حيث هو، أو الحيوان مع قيد، فإن كان الأول، يكون الحيوان من حيث =

في الخارج بعين[١] وجود الأفراد،[٢] فالوجود[٣] واحد بالذات، والموجود اثنان، وهو[٤]

= هو موجودا، وإن كان الثاني، يعود الكلام في الحيوان الذي هو جزؤه، ولا يتسلسل؛ لامتناع تركب الحيوان الخارجي من أمور غير متناهية، بل ينتهي إلى الحيوان من حيث هو، وعلى تقدير التسلسل فالمطلوب حاصل؛ لأن الحيوان جزء الحيوان الذي مع القيود الغير المتناهية، فإذن الحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج، وهو الكلي الطبعي، وكذا قال الشيخ الرئيس حيث قال: إن الحيوان بما هو حيوان، لا بشرط شيء، موجود في الخارج؛ لأنه إذا كان هذا الشخص حيوانا، فحيوان ما موجود، فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود وبه قال صاحب المواقف حيث قال: وإذا أخذت الماهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن المقارنة العوارض والتجرد عنها، سميت مطلقة، ولا بشرط شيء، وهذه أعم من الأولين، وقد وجدت في الخارج إحدى قسميها وهي المخلوطة، ووجود الأخص في الخارج مستلزم لوجود الأعم فيه، فتكون هي أي المطلقة أيضا موجودة فيه، واعترض عليه الشارح للمطالع حيث قال: ونحن نقول: إن أردتم بقولكم: «الحيوان جزء هذا الحيوان أنه جزؤه في الخارج» فهو ممنوع، بل هو أول المسألة، وإن أردتم أنه جزؤه في العقل، فلا نسلم أن الأجزاء العقلية تجب أن تكون موجودة في الخارج، سلمناه، لكنه منقوض بالصفات العدمية؛ فإن الأعمى مثلا جزء هذا الأعمى الموجود في الخارج، مع أنه ليس بموجود.

(١) قوله: بعين وجود: يعني أنه ليس للكلي وجود مغائر لوجود الأفراد، بل هما موجودان بوجود واحد.

(٢) قوله: وجود الأفراد: [يعني أن ليس للكلي وجود سوى وجود الأفراد، بل وجودها عين وجود الكلي].

(٣) قوله: فالوجود واحد: يعني أن الشخص والطبعية موجودان في الخارج بوجود واحد، اعلم أن مثبتي الكلي الطبعي في الأعيان اختلفوا، فمنهم من قال: إن التشخص أمر موجود منضم إلى الماهية، ومنهم من قال: إن التشخص متحد معها اتحاد الجنس بالفصل، وإليه ذهب صاحب المواقف، ولما كان الأول باطلا بأدنى تأمل، وإلا يلزم تقدم الماهية المعينة على تعينها ضرورة وجوب تقدم المحل المشخص على الحال في الاتصاف الانضمامي، لم يلتفت إلى الأول، وأشار إلى الثاني بقوله: «فالوجود واحد والموجود اثنان» الماهية والتعين.

(٤) قوله: وهو إلخ: دفع لما يرد، تقرير الإيراد: أن الكلي الطبعي والفرد إما أن يكون موجودين بوجودين أو بوجود واحد، فإن كان الأول، فلا يصح حمل الكلي الطبعي على الفرد؛ لانتفاء مناط الحمل، وهو الاتحاد في الوجود، وإن كان الثاني فذلك الوجود إما أن يكون عارضا للطبعي أو للفرد أو لكليهما، فإن كان الأول فلم يكن الفرد موجودا، وإن كان الثاني فلم يكن الطبعي موجودا، وإن كان الثالث فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين، فأشار المصنف رحمه الله إلى اعتبار الشق الثالث بقوله: «وهو عارض لهما»، وإلى دفع ما يرد على هذا الشق من لزوم قيام العرض الواحد بمحلين بقوله من حيث الوحدة، فيلزم قيام العرض الواحد بمحل واحد.

عارض لهما من حيث الوحدة،[١] ومن ذهب منهم إلى عدمية[٢] التعيين ....

أي بحيث صار واحدا الحكماء

(١) قوله: من حيث الوحدة: [أي الكلي والأفراد] أي من حيث صارا واحدا، كما يقول أصحاب التركيب الاتحاد في الجنس والفصل، قال صاحب المواقف: اعلم أن نسبة الماهية إلى المشخصات كنسبة الجنس إلى الفصول، فكما أن الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة، ولا تعين لشيء منها إلا بانضمام فصل إليه، وهما متحدان ذاتا وجعلا وجودا في الخارج، ولا يتميزان إلا في الذهن، كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة، ولا تعين لشيء منها إلا بمشخص ينضم إليها، وهما متحدان في الخارج ذاتا ووجودا وجعلا ومتمائزان في الذهن فقط، فليس في الخارج موجود هو الماهية الإنسانية مثلا، وموجود آخر هو التشخص، حتى يتركب منها فرد منها، وإلا لم يصح حمل الماهية على أفرادها، بل ليس هناك إلا موجود واحد، أعني الهوية الشخصية، إلا أن العقل يفصلها إلى ماهية نوعية وتشخص، كما يفصل الماهية النوعية إلى الجنس والفصل. انتهى مع زيادة. قال السيد السند في شرحه للمواقف: ومن ههنا ظهر أن لا وجود في الخارج إلا للأشخاص، وأما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الأشخاص تارة من ذواتها، وأخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى. انتهى. وقال بحر العلوم: وهذا بالحقيقة إنكار للأنواع مطلقا؛ لأن الماهية لما كانت متحدة مع التشخص، لا يحمل على كثيرين فلا يكون نوعا. انتهى مع زيادة.

(٢) قوله: عدم التعيين: [بأن قال: التعين اعتباري محض، لا وجود له أصلا] اعلم أولا: أنهم اختلفوا في عدمية التعين ووجوديته، مذهب المحققين أنه عدمي اعتباري محض، لا وجود له في الخارج أصلا، ليس الموجود فيه إلا الكلي الطبعي، فالمشخص عندهم هو الجاعل، والأشخاص كلها ممتازة باختلاف المجعول، فنحو من الجعل يتعلق بشخص، فينتزع منه عوارض ليست في غيره، فيمتاز هذا الشخص عن الأغيار، واستدلوا عليه بأن التشخص لو كان موجودا في الخارج، لكان متشخصا، فيلزم الدور أو التسلسل، وقد يجاب عنه بأن التشخص متشخص بذاته من دون أن ينضم إليه أمر آخر، فلا دور ولا تسلسل. وقيل: إنه وجودي موجود في الخارج ينضم إلى الماهية انضماما خارجيا، وقد ينسب إلى الشيخ مستندا بأن التعين جزء الزيد مثلا، وإلا لكان زيد كليا؛ إذ لا يبقى حينئذ إلا مجرد الإنسانية فقط، وزيد موجود في الخارج، وجزء الموجود في الخارج موجود فيه، وقال صاحب المواقف: إن التعين ليس من الأجزاء الخارجية، وإلا لما صح حمل الإنسان على زيد مثلا، بل هو من الأجزاء الذهنية، فنسبة التشخص إلى النوع كنسبة الفصل إلى الجنس، وقد يعارض بأن التشخص لو كان جزءا، لاختلف الأشخاص في الحقيقة، فلا يكون النوع نوعا بالنسبة إليها، وثانيا: أن الوجودي يطلق على معان ثلاثة، الأول: ما لا يكون السلب جزءا لمفهومه، والثاني: من شأنه الوجود الخارجي، والثالث: الموجود في الخارج، والأول أعم من الثاني والثاني الأعم من الثالث، والعدمي يطلق على ما يقابل الوجودي بالمعاني الثلاثة، فالمعنى =

قال بمحسوسيته أيضا في الجملة،(١) وهو(٢) الحق، ....
الكلي أي الوجود مع المحسوسية

= الأول من العدمي أخص من الثاني والثاني من الثالث، والمراد بوجودية التعين وعدميته المعنى الثاني والثالث، وثالثا: أن المتعين يطلق على معنيين، الأول: كون الشيء مميزا عند العقل عما عداه، ولا نزاع فيه؛ فإنه أمر عدمي انتزاعي لا وجود له في الخارج، والثاني: أنه يتميزه الشيء به، ويصير به غير صادق على كثيرين في نفس الأمر، والنزاع بين الفريقين في هذا المعنى، ورابعا: بأن القائل بعدمية التعين يقول بمحسوسية الكلي أيضا، ومن ذهب إلى وجودية، فالمحسوس عنده ليس إلا لتعين.

(١) قوله: في الجملة: [أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض] أي ما كان أفراده محسوسة بالذات كالضوء واللون، كان محسوسا حقيقة؛ فإن المعدوم لا يكون محسوسا بالضرورة، وغير الطبيعة لا وجود له، وما كان أفراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر الأعراض، كان أيضا كذلك، كذا في الحاشية، ولا يخفى أن هذا البيان لا يفي إلا بمحسوسية التشخص، أي الكلي من حيث هو معروض التشخص، لا بمحسوسية الماهية من حيث هي هي.

(٢) قوله: هو: أي وجود الكلي الطبعي مع كون التعين عدميا حق مطابق للواقع، هذا ما ذهب إليه البعض من أن الكلي الطبعي موجود، والتشخص أمر عدمي، أي اعتباري انتزاعي، لا أن العدم جزء من مفهومه؛ إذ لو كان وجوديا فلو كان عين الطبيعة، يلزم كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، ولو كان جزؤها، يلزم تحقق الكل بدون تحقق جزئه؛ إذ الكلام في التشخص الخاص كتشخص زيد مثلا، وتحقق الطبيعة بدونه في ضمن شخص آخر ظاهر، ولو كان متبائنا معها، يلزم أن لا يصح حمله عليها، ولا إضافة إليها؛ ولو كان منضما معها، يلزم ما مر من التسلسل وغيره، فلا بد أن يكون عدميا، فالكلي الطبعي موجود محسوس كالشخص؛ إذ المحسوس لا يكون إلا ما هو موجود، ولا موجود إلا الطبيعة، فلا محسوس إلا هي، واختار المصنف ؒ هذا المذهب، فلذا قال: وهو الحق؛ إذ لا يرد عليه ما يرد على الأول من التخصيص في القواعد العقلية، إلا أنه يرد عليه شيء، وهو كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، والطبيعة والشخص حينئذ يكون واحدة، إلا أن يقال: إن النفس الماهية مرتبتين: مرتبة نفس الذات وهي ما به الاشتراك، ومرتبة التعين وهي ما به الامتياز، هذا غاية ما يقال لتقرير مذهب المختار للمصنف ؒ ولكن بقي شيء وهو أن الوجود عين الماهية وعين الشخص عند القائلين بالجعل البسيط والمصنف ؒ منهم، كما مر في مفتح الكتاب، فكيف يمكن الاشتراك في الأمر الذي هو عين الوجود وعين التشخص، وكيف يمكن أن يكون هذا الأمر موجودا، ويكون تعينه وتشخصه عدميا منتزعا، فتدبر ولا تكن من الغافلين. وقد يستدل على الحق الذي اختاره المصنف ؒ بأنه لو لم يكن الماهية المطلقة موجودة، كان التعين عين أشخاص الموجودة، فيكون ذواتها ممتازة بأنفسها، فتكون مفردة موجودة بأنفسها؛ لأن الشيء ما لم يتقرر ولم يوجد، لم يصر ممتازا متعينا، فصارت واجبة، هذا خلف، فإذن التعين خارج، وإذا بطل انضمام التعين، =

وذهب شرذمة[١] قليلة من المتفلسين إلى أن الموجود هو[٢] ....

= ثبت الانتزاع، فالماهية نفسها متكثرة بتكثر المجعول ممتازة بأمور النسبية مختلفة باختلاف المجعول، واعترض عليه بحر العلوم بأن كون التعين عين الأشخاص وكونها متعينة بذواتها، لا يستلزم كونها متقررة موجودة بأنفسها بحيث لا يحتاج إلى جاعل أصلا بل الأشخاص المتعينة بأنفسها بحيث لا يحتاج إلى جاعل أصلا بل الأشخاص المتعينة بأنفسها يستوي عليها تقررها ولا تقررها، وإن شئت قلت: التعين والوجود كان ممكن الارتفاع عن صفحة الواقع، ولوحظ الدهر، فقررها الجاعل فيه، فافهم.

(١) قوله: شرذمة إلخ: أي جماعة، في القاموس: الشرذمة بالكسر: القليل من الناس، «قليلة» صفة كاشفة، أو باعتبار تجرده عن القلة من المتفلسفين، أي من حكماء الفلاسفة الذي ليسوا بفلاسفة حقيقة، لكن لهم ادعاء في الفلسفة.

(٢) قوله: هو الهوية البسيطة إلخ: الشخصية بنفسها، هذا ما اختاره الشارح للمطالع حيث قال: والذي يخطر بالبال هناك الكلي الطبعي، لا وجود له في الخارج، وإنما الموجود في الخارج هو الأشخاص، وذلك لوجهين، أحدهما: أنه لو وجد الكلي الطبعي في الخارج، لكان إما نفس الجزئيات في الخارج، أو جزءا منها، أو خارجا عنها، والأقسام بأسرها باطلة، أما الأول فلأنه لو كان نفس الجزئيات، يلزم أن يكون كل واحد من الجزئيات عين الآخر في الخارج؛ ضرورة أن كل واحد فرض منها عين الطبيعة الكلية وعين الجزئي الآخر، وعين العين عين، فيكون كل واحد فرض عين الآخر، هو خلف، وأما الثاني فلأنه لو كان جزءا منها في الخارج؛ لتقدم عليها في الوجود؛ ضرورة أن الجزء الخارجي ما لم يتحقق أولا وبالذات لم يتحقق الكل، وحينئذ يكون مغائرا لها في الوجود، فلا يصح حمله عليها، وأما الثالث فبين الاستحالة، وثانيهما: أن الطبيعة الكلية لو وجدت في الأعيان، لكان الموجود في الأعيان إما مجرد الطبيعة، أو هي مع أمر آخر، لا سبيل إلى الأول، وإلا لزم وجود الأمر الواحد بالشخص في أمكنة مختلفة، واتصافه بصفات متضادة، ومن البين بطلانه، ولا إلى الثاني، وإلا لم يخل من أن يكونا موجودين بوجود واحد أو بوجودين، فإن كان موجودين بوجود واحد فذلك الوجود إن قام بكل واحد منهما يلزم قيام الشيء الواحد بمحلين مختلفين، وأنه محال، وإن قام بالمجموع، لم يكن كل منهما موجودا بل المجموع هو الموجود، وإن كانا موجودين بوجودين، فلا يمكن حمل الطبيعة الكلية على المجموع، هو خلف. فإن قلت: كون الحيوان مثلا موجودا ضروري، لا يمكن إنكاره، قلت: الضروري أن الحيوان موجود بمعنى أن ما يصدق عليه الحيوان موجود، وأما أن الطبيعة الحيوانية موجودة، فهو ممنوع فضلا عن كونه ضروريا. فإن قلت: إذا لم يكن في الوجود إلا الأشخاص، فمن أين تحققت الكليات؟ قلت: العقل ينزع من الأشخاص صور الكلية مختلفة، تارة من ذواتها، وأخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة، واعتبارات شتى فليس لها وجود إلا في العقل، وقال أحسن المحققين: وهذا القول هو الحق عندي بحسب النظر الدقيق، وذلك لأنه لا يصح نسبة التشخص =

....

= إلى الماهية على تقدير وجود ما في الخارج؛ فإن النسبة المتصورة إليها تنحصر في خمسة إما العينية أو الجزئية لها أو الخروج عنها، والخروج ينحصر في الانضمام والانتزاع والانفصال، فهذه خمسة احتمالات، كلها باطلة على تقدير الوجود الكلي الطبعي في الخارج، فيكون التقدير المذكور أيضا باطلا، وهو المطلوب، أما بطلان الأول على ذلك التقدير، فلأن التشخص الخاص لزيد مثلا، إذا كان عينا للماهية الكلية كالإنسان مثلا، يكون مشتركا بين أفراده، وحينئذ لا يكون الكلي الطبعي كليا، ولا التشخص تشخصا، كما لا يخفى على من له أدنى دراية، وأما بطلان الثاني فهو أظهر من بطلان الأول بالبيان الذي ذكر فيه؛ ضرورة اشتراك الجزء كاشتراك الكلي، أو أقوى منه إذا كان أعم من الكل، أما بطلان الثالث وهو الانضمام، فلأن انضمام التشخص إلى الماهية يستدعي تشخصا آخر لها قبله؛ ضرورة أن تشخص الحال إنما يكون بتشخص المحل، وضرورة أن انضمام شيء إلى شيء إنما يتصور بعد وجود المنضم إليه، والوجود مساوق للتشخص، فهذا التشخص هو التشخص المنضم، فيلزم تقدم الشيء على نفسه أو غيره فيتسلسل، كما لا يخفى. أما بطلان الرابع فظاهر؛ لأن المعنى الانتزاع تابع لانتزاع المنتزع، والتشخص الحقيقي ليس كذلك؛ ضرورة تميز الأشخاص في ما بينها بنفسها من دون اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع، وإن أرجع الكلام إلى منشأ ذلك الانتزاع، فيرجع إلى الشقوق التي ذكر إبطالها، وأما بطلان الخامس فلأن التشخص الحقيقي محمول على الماهية بالحمل الاشتقاقي، والمنفصل ليس كذلك، فإذا بطلت هذه الاحتمالات في التشخص بالنسبة إلى الطبيعة الكلية، بطل وجودها فيه؛ ضرورة أنها لا توجد مجردة عن التشخصات، فإذن لا يكون في الخارج إلا التشخصات المحضة، والكليات كلها منتزعات منها، مترتبة أو غير مترتبة، بعضها منتزعات عن نفس ذاتها، كالجوهرية والجسمية والحيوانية والإنسانية من ذات زيد وبكر وعمرو وخالد، وهذه هي التي تسمى بالذاتيات تشبيها ومسامحة، وبعضها منتزعات بالنظر إلى غير ذواتها، وهي التي تسمى بالعرضيات. انتهى مع حذف وزيادة. وقال السيد السند: فمن قال بوجود الطبائع في الخارج، إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعددة متصفا بصفات متضادة؛ لأن كل موجود خارجي، فهو بحيث إذا نظر إليه في نفسه، مع قطع النظر عن غيره، متعينا في حد ذاته، غير قابل للاشتراك فيه بديهية، وإن أراد أن في الخارج موجودا؛ إذ تصور هو في ذاته، اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين، لا بمعنى الاشتراك بينهما بالفعل، فهو أيضا باطل؛ لما مر آنفا من أن الموجود الخارجي متعين في حد نفسه، فلا تكون صورة المخصوصية مطابقة لكثيرين، وإن أراد أن في الخارج موجودا، إذا تصوروا تجرد عن مشخصاته، حصل منه في العقل صورة كلية، فذلك بعينه مذهب من قال: لا وجود في الخارج إلا للأشخاص، والطبائع الكلية منتزعة عنها، فلا نزاع إلا في العبارة. انتهى. فافهم.

الهويَّة البسيطة والكليات متنزعات[1] عقلية،[2] وليت[3] شعري إذا كان زيد مثلا بسيطا

الشخصية بنفسها

من كل وجه،[4] ولوحظ إليه من حيث هو هو من غير[5] نظر إلى مشاركات ومتبائنات،

أي من حيث نفسه

حتى عن[6] الوجود والعدم ....

قطع النظر

---

(١) قوله: منتزعات: كسائر العرضيات، إلا أن بعضها ينتزع أولا وبالذات، فيسمى ذاتيات، وبعضها ثانيا وبالعرض، ويسمى عرضيات، وقد مر ما يبطل هذا الرائي، واستدلوا عليه بوجهين، الأول: إن كان الكلي موجودا، فأما نفس الأشخاص فهو عين الكلي، وهو عين الشخص الآخر، فيلزم عدم التغاير في الأشخاص، إن عين العين أو جزأها، فيلزم أن لا يكون محمولا عليها خارجا عنها، فلا يكون موجودا، هذا خلاف المفروض، والجواب أولا: أنه إن أراد به أنه نفس الأشخاص من غير تغاير، فالترديد غير حاضر؛ فإنه من الجائز أن يكون نفسها مع تغاير اعتباري وإن أراد أنه نفسها بالذات، وإن كان مغائرا بالاعتبار، فغاية ما لزم اتحاد الأشخاص بالحقيقة، وإن كانت مغائرة بالاعتبار، وإنما المحذور الاتحاد ذاتا واعتبارا، وثانيا: أنه جزء الأشخاص، ولا نسلم امتناع الحمل؛ إذ من الجائز أن يكون جزءا عقليا كما يراه صاحب المواقف، ويراه المحققون في الأجناس والفصول خاصة الثاني: أنه لو كان موجودا فإما مجرد عن زائد، فيلزم وجود شخص واحد في أمكنة، واتصافه بصفات متضادة، أو مع أمر زائد، فإن كانا موجودين بوجود واحد، فيلزم قيام عرض واحد بموضوعين، وإن كانا موجودين بوجودين امتنع الحمل والجواب، أولا بالاختيار الشق الأول بأنه مجرد عن أمر زائد انضمامي مختلط مع أمر عدمي هو التشخص، ولزوم شخص واحد في أمكنة واتصافه بصفات متضادة ممنوع، وإنما لزم وجود نوعي في أمكنة واتصافه بصفات متضادة، ولا استحالة، وثانيا: باختيار الشق الثاني والقول بأن الوجود عرض لهما، وهما صارا واحدا، كما يراه صاحب المواقف وامتناعه، فتأمل فيه.

(٢) قوله: عقلية: [ينتزعها العقل من هذه الهوية لا أنها موجودة].

(٣) قوله: ليت شعري: [هذا إشارة إلى ضعف هذا المذهب] شعر بالكسر: دانستن، والمعنى: ليت علمي يكون حاصلا لهم، فلا يقولون بذلك، والغرض تزئيف ما زعمه الشرذمة القليلة بأنه مستلزم لاجتماع المتنافيين.

(٤) قوله: من كل وجه: أي بحيث لا يكون فيه كثرة أصلا، كما عند صاحب هذا المذهب، ولوحظ إليه أي إلى زيد البسيط من حيث هو هو، أي من حيث نفسه من غير نظر إلى شيء سواه.

(٥) قوله: من غير إلخ: هذا بيان للحيثية المذكورة، أي لوحظ إلى زيد من غير نظر إلى المشاركات التي هي منشأ انتزاع الجنس، ومن غير نظر إلى المبائنات التي هي منشأ انتزاع للفصل.

(٦) قوله: عن الوجود: قيل: فيه دفع لما يتوهم من أن مراد المصنف رحمه الله بقوله: «من حيث هو» التعرية عن العوارض بعد الوجود، فلا يكون بسيطا من كل وجه، والدفع ظاهر؛ لأن الموجود داخل في التعرية أيضا.

كيف يتصور منه[1] انتزاع صور متغائرة، فلا بد لهم من القول بأن للبسيط الحقيقي في
أي لهذا الشرذمة القليلة — الذي لا كثر فيه أصلا

مرتبة تقومه وتحصُّله صورتين متغايرتين مطابقتين له، وهو قول بالمتنافيين،[2] ....
أي البسيط — أي هذا القول — وهو باطل

(1) قوله: منه: أي من زيد؛ فإن الحيثية الواحدة كيف تكون منشأ لانتزاع أمور متخالفة متعددة من أمر واحد بسيط، مع أن الصورة المتغائرة كالحيوان والناطق والحساس وغيرها تنتزع من زيد، فلا بد للشرذمة القليلة من القول.

(2) قوله: بالمتنافيين: حاصل الإيراد على القول بانتزاع الكليات من الهويات البسيطة: أنه إذا كان زيد مثلا بسيطا بحيث لا يكون فيه كثرة أصلا، ولوحظ إلى نفسه مع قطع النظر عن مشاركاته ومبائناته، حتى عن الوجود والعدم أيضا لا يتصور انتزاع صور متغائرة مثل الحيوان والناطق، بناء على أن انتزاع الكثرة تقتضي الكثرة في نفس ذات المنشأ، فعلى القول بانتزاع الكليات من البسيطة لا بد من القول بأن البسيط الحقيقي الذي لا كثرة فيه أصلا في مرتبة تقومه وتحصله صور متغائرة مطابقة لهذا البسيط، وفي نفسه كثرة؛ ليصح انتزاع الكليات منه، وهذا القول قول بالمتنافيين؛ لأن القول بالكثرة ينافي القول بالبساطة، واجتماع المتنافيين باطل، وما يستلزمه أيضا يكون باطلا، فبطل مذهب الشرذمة القليلة، ونقض بالواجب تعالى بأنه بسيط، وينتزع عنه الصفات الكثيرة، ودفع بأنه فرق بين انتزاع الكثير عن الحقيقة الواجبة وبين انتزاعها عن الأشخاص؛ فإن المنترعات عن الحقيقة الواجبة أمور متأخرة عن ذاتها، وهي مقتضية إياها، ولا استحالة ولا انتزاع هذا النحو من الكثرة عن البسيط الحقيقي، وأما لأشخاص فإنما ينتزع عنها الكثرة في حدود ذواتها؛ فإن الشرذمة المذكورة يقولون: إنه يحصل من شخص واحد صور مطابقة إياه، وحينئذ نقول: لما كانت الحقيقة الشخصية صالحة لأن ينتزع عنها صورتان مطابقتان إياها، لا بد في حقيقتها من التألف من الكثرة، وإلا فكيف يصير أمور كثيرة مطابقة لأمر واحد بسيط، فلا بد من القول بالتركيب، والقائل أن يقول: إن الأشخاص كلها موجودة، والكلية من العوارض المتأخرة، وقال أحسن المحققين: إيراد المصنف رحمه الله لا يرد؛ لأن الانتزاع أمور متعددة متبائنة في الماهية مما لم يقم على بطلانه دليل، بل الدليل قام على وجوبه، كما عرفت في الفلك من دوائر متبائنة من كرة واحدة، ومن انتزاع صفات متبائنة في الماهية، كالقدرة والعلم، والإرادة من ذات واحدة بسيطة حقة، وهي ذات الواجب تعالى، فانتزاع صور صفات بالذات أي مختلفة فيها، كالجوهرية والجسمية والحيوانية والإنسانية من ذات زيد مثلا إذا كانت هوية بسيطة، كالتشخص فقط مما لا استحالة فيه، سيما إذا دل دليل على ثبوت كون زيد بسيطا في الخارج، كما ذكرته آنفا في الخارج، ولا شبهة في انتزاع هذه المفهومات من ذاته، فهذا دليل أول على خلاف ما زعمه المصنف رحمه الله من امتناع صفات مختلفة من ذات واحدة بسيطة، وإنما أوقع المصنف رحمه الله في هذه الورطة الظلماء: أنه زعم من انتزاع هذه الصفات المختلفة من ذات زيد مثلا أنها داخلة فيها دخولا حقيقيا، =

هذا(١) في المخلوطة والمطلقة، وأما المجردة(٢) فلم يذهب أحد إلى وجودها(٣) في الخارج إلا(٤) أفلاطون، وهي المثل(٥) الأفلاطونية.

أي اختلاف — أي بشرط شيء — أي لا بشرط شيء — من الحكماء — المهية المجردة

= والتيام تلك الذات منها وهو باطل بالبيان الذي ذكرته من إبطال وجود الكلي الطبعي في الخارج، فلم يفرق المصنف رحمه الله بين المأخوذ من الذات والداخل فيها، والحال أن الأول أعم من الثاني، فالأجزاء تؤخذ من الكل، كما تؤخذ الخشبات والمسامير من ذات السرير، وكذلك يؤخذ من ذات الشيء ما لا يكون جزؤه منها، كصلاحية التميز، والتميز والإشارة الحسية من ذات الجسم، مع أن هذه المفهومات ليست داخلة فيها، ولم يفرق المصنف رحمه الله بين لوازم الذات الخارجية منها المختصة بها المنتزعة عنها، وبين الأجزاء الحقيقية الداخلة فيها غير مفارقة عن ذات الكل في الظرف من الظروف، وهذا الاشتباه أوقعه في الزعم الفاسد، فعليك بالتفطن الفائق والفكر اللائق.

(١) قوله: هذا: أي الاختلاف الذي من أن الكلي الطبعي هل هو موجود في الخارج أم لا، إنما كان في المخلوطة بالعوارض، أي الكلي الطبعي بشرط شيء، وفي المطلقة من العوارض، أي الكلي الطبعي لا بشرط شيء، وأما مجردة التي مع عدم العوارض، يعني الكلي الطبعي بشرط لا شيء، فلا خلاف في عدم وجودها الخارجي لأحد من الحكماء غير أفلاطون الإلهي، كما نسب إليه، وسيجيء ما له وما عليه، فانتظر.

(٢) قوله: المجردة: [التي مع عدم العوارض، أي بشرط لا شيء.]

(٣) قوله: وجودها: أي وجود المجردة، في بعض النسخ إلى وجوده، فالعائد إلى المجرد باعتبار التعبير عنها بالكلي الطبعي بشرط لا شيء، وقد استدل على هذا المرام بأنه لو وجد في الخارج، لكان مختلطا بالعوارض الخارجية، فلم يبق مجردة مع أنه فرض مجردة، فالماهية المجردة عن العوارض ليس لها وجود في الخارج.

(٤) قوله: إلا أفلاطون: أي أفلاطون الإلهي، وهو من أساتذة أرسطو، ومن تلامذة سقراط، وهو قائل بوجود الماهية المجردة في الخارج، واستدل عليه بأن الإنسان من حيث هو هو يقبل الصفات المتقابلة، وإلا لما عرضت له، وكل قابل موجود، فالإنسان المجرد موجود فيه، أن القائل هو الإنسان من حيث هو هو، لا الإنسان المجرد، وكيف تكون الماهية المجردة موجودة، وإلا لاكتنفت بالوجود، فتصير مخلوطة، هو خلف. اعلم أن أول من قال هذا القول الحكيم شنوشوا، وتبعه سقراط وتلميذه أفلاطون، ومات سقراط في مدة قليلة، وبقي أفلاطون حيًا مدة مديدة، فلذا نسب إليه، وأول من شنع عليه أرسطو.

(٥) قوله: وهي: أي الماهية المجردة المثل الأفلاطونية الذي ينسب إلى أفلاطون؛ لأنه قال بوجود المثال، وهذا المثال إنما هي الماهية المجردة. قال الفاضل الشارح: قال شارح حكمة الأشراق: إن المثل وإن كثر استعماله في النوع المادي، وهو الضم إلى الجسم الذي هو الضم، حتى كان المثال أخص بالضم، فإنما استعمل المثال في رب النوع؛ =

وهذا[1] مما يشنَّع به عليه هل توجد[2] في الذهن؟ قيل: لا، وقيل: نعم، وهو[3] الحق؛ ...

القول من أفلاطون — المجردة — وجودها في الذهن

= لأن رب النوع مثال للنوع في نوع عالم العقل، كما أن الضم مثال للنوع المادي في علم الحسن، ولأن كل واحد من رب النوع والضم مثل للآخر في كونه مثالا لشيء، وإن تفاوتا بحسب طرفي العقل، والحسن - يقال لرب النوع المثل. ثم اعلم لينكشف منه معاني المثل الأفلاطونية، ويزول الالتباس عنها أن المراد بالمثل الأفلاطونية في بحث الماهية الطبائع الأزلية والأبدية المتمائزة عن الأفراد في اعتبار العقل، أعني نفس الطبيعة من حيث هي هي، مع عزل النظر عن مقارنتها بخصوصية المادة وعوارضها، وهو الشيء الإلهي دون الشيء الطبعي المكتنف بعوارض المادة، وفي باب تفصيل العوالم عالم المثال المتوسطة بين عالمي الغيب والشهادة، وفي مقام إثبات الصورة النوعية الجواهر المجردة عن المواد المسماة بأرباب الأنواع، وفي مبحث العلم الصور الإلهية القائمة بأنفسها، لا بذات الواجب تعالى، هذا ما حققه المحققون من الحكماء الراسخين.

(١) قوله: هذا: أي القول بوجود الماهية المجردة مما يشنع ويطعن على أفلاطون الإلهي، يعني بسبب كونه قائلا بوجود المثل التي هي الماهية المجردة، طعن على أفلاطون، بأنه كان من مقتداء الحكماء، ودل منه هذا القول الذي فساده بيّن غير مخفي على آحاد الناس. قال بحر العلوم: والحق أن هذه النسبة إليه خطأ، بل الحق أن المثل الأفلاطونية أن لكل نوع ربا مجردا عن المادة مدبرا موجودا في عالم العقول، وما يرى من الآثار العجيبة في النباتات من التصوير والتوليد والإنماء والتغذية فمن تلك الأرباب، وادعوا فيه مشاهدات قوية بسنية على ريات شاقة، وهذا كلام حق لا يقبل التشنيع، وقد يقال: المثل عبارة عن عالم المثال، وهو عالم بين الأجسام والمجردات، لطيف بالنسبة إلى الأجرام، كثيف بالنسبة إلى المفارقات، وكثيرا ما يكون في هذا العالم شيء جوهرا، وفي عالم الأجسام عرضا، وبالعكس، وهذا أيضا لا يقبل التشنيع.

(٢) قوله: توجد: أي الماهية الموجودة، اعلم أنه اختلف في الماهية المجردة في أنها موجودة في الذهن أم لا، فقال البعض: إن الماهية المجردة لا توجد في الذهن أيضا، كما لا توجد في الخارج؛ لأنها لو كانت موجودة في الذهن، لكانت موصوفة بالوجود الذهني، فلم يبق مجردة عن جميع العوارض، هو خلف. وقال البعض: إنها توجد في الذهن؛ لأن العقل يلاحظ الشيء بدون أن يلاحظه مع شيء آخر، ولا شك أن تلك الملاحظة وجود ذهني ومجردة عن العوارض، ولا يتصور هذا في الخارج؛ لأن الذهن ظرف الخلط والتعرية، بخلاف الخارج.

(٣) قوله: هو: أي وجود الماهية المجردة في الذهن هو الحق المطابق للواقع، اعلم أنهم اختلفوا في أن المجردة هل يوجد في الذهن، والمصنف رحمه الله اختار الأول، زعما بأن العقل يمكنه تصور كل شيء حتى بنقيضه؛ إذ لا حجر في التصورات، فلا يمتنع العقل من أن يتصور المجردة عن جميع العوارض مطلقا، بأن يلاحظه معراة عن جميع العوارض، واعترض عليه بأن مفهوم نفس ماهية المجردة موجودة في الذهن بلا مرية، وليس النزاع فيه، ومحل =

فإنه لا حجر[١] في التصورات.
منع

فصل: معرف[٢] الشيء ما يحمل عليه[٣]........
٢ ٣ أي يصح أن يحمل

= النزاع إنما هو مصداق ذلك المفهوم، أعني المعنون والمحكي عنه، ولا خفاء على أحد أنه لا وجود له في الذهن أصلا، وإلا لم يبق الماهية المجردة مجردة؛ لأن الوجود الذهني والشيئية والتجريد من العوارض، وإن اختلج في صدرك، أما تحكم على الماهية المجردة باستحالة الوجود في الخارج وغيره من الأحكام، والحكم على شيء يستدعي سبق تصوره وهو يستلزم وجودها، فادفعه بأن النزاع إنما هو في وجود المحكي، أي نفس تجوهر الماهية المجردة، بأنها هل يوجد في ذهن من الأذهان أم لا، والموجبة يكفيها تصور الموضوع بالعرض، ولا شك أن الماهية المجردة متصور بالعرض قطعا.

(١) قوله: لا حجر في التصورات: فيتعلق بكل شيء حتى بنفسه وبنقيضه، وحينئذ يتعلق بالماهية المجردة أيضا، وهو الوجود الذهني لها. قال أحسن المحققين: والحق ههنا ما قال بعض المحققين من أن النزاع بين الفريقين، أي القائل بالوجود الذهني لها والنافي لها، نزاع لفظي، فمن نفى وجودها، أراد به أنه لا يوجد صورة في الذهن غير مقارنة بالعوارض، وهو الحق؛ لما ذكرنا من الدليل، ومن قال: إنها موجودة فيه، أراد به الوجود العرضي فيه، بمعنى أن العقل قد يفرضها موجودة بالوجود العرضي، بمعنى أنها تعقل بالوجود العرضية الحاصلة في الذهن، وهذا أيضا حق لا شبهة فيه؛ فإن النزاع إلى اللفظ فقط، فتأمل.

(٢) قوله: معرف: اعلم أولا: أنه لما تم الكلام في باب إيسا غوجي، أي الكليات الخمس، شرع في بيان القول الشارح، والمعرف الذي هو المطلوب الأعلى في باب التصورات، وثانيا: أنه عدل المصنف رحمه الله عن التعريف المشهور، وهو ما يستلزم تصوره تصور الشيء؛ فإنه يصدق على كل ملزوم بالنسبة إلى لازمه البين، فلا يكون التعريف مانعا، وقد أجاب الحاكم في شرحه للمطالع بأنه لا خفاء في أن المراد بتصور الشيء في التعريف التصور الكسبي؛ ضرورة أن التعريف إنما يكون بالقياس إلى التصور الكسبي، والشيء إنما يكون سببا للتصور الكسبي بطريق النظر؛ فإن ما لم يحصل من النظر، لم يكن كسبيا، وذلك أن يوضع المطلوب التصوري للشعور به أولا، ثم يعمد إلى ذاتياته وعرضياته، ويؤلف بعضها مع بعض تأليفا يؤدي إلى المطلوب، كما يعمد ذلك في التصديقات، على ما دل اسم الفكر عليه، وتصورات اللوازم البينة الحاصلة من تصورات الملزوم، ليس حصولها كذلك، فلا دخولها في التعريف، وأمثال هذا السؤال إنما ينشأ من عدم إمعان النظر والتعمق في كلام القوم، فالأولى أن يقال: إن العدول لإخراج التعريف بالأجزاء الخارجية، كما سيجيء في الحاشية اللاحقة.

(٣) قوله: عليه: أي على الشيء كالحيوان الناطق؛ فإنه حد للإنسان ومعرف له، فهو محمول على الإنسان، كما لا يخفى. فإن قلت: إن التعريف من المطالب التصورية، لا من المطالب التصديقية، فلا يتحقق فيه الحمل، فلا سداد =

تصويرا[1] ....

أي لأجل التصوير

= لقول المصنف رحمه الله ما يحمل عليه، بل الصواب أن يذكر بدله ما يفيد التصورات، قلت: إنه لا شك أن حين التعريف يحصل المعرف بالكسر، ويحصل التصديق بثبوته للمعرف بالفتح، وإلا لما كان المعرف بالكسر مرآة لملاحظة المعرف بالفتح، لكن ذلك التصديق ليس بمقصود بالذات، بل المقصود بالذات مما يحمل تصوير ما يفيد التصور، والعدول من إفادة التصور إلى الحمل إنما هو لإخراج التعريف بالأجزاء الخارجية؛ فإن الحد في المشهور منحصر في المركب من الفصل والجنس وجود البعض بالأجزاء الخارجية، نقله المحقق الدواني عن الشيخ، والفاضل الشارح أنكر عنه، بأن الحد من الأجزاء الخارجية غير متحقق، وأما على تقدير تحققه كما يقال: البيت الجدران والسقف مع الهيأة المخصوصة لا يكون معرف يحصله إنسان لغيره؛ فإنه لا يصلح أن يكون مقولا في جواب «ما هو»؛ ضرورة أن الأجزاء الخارجية من حيث إنها أجزاء خارجية ليست محمولة، فاعتباره لا يناسب التعاليم، وأيضا التغاير بين الحد والمحدود ضروري، والصورة الحاصلة من الأجزاء الخارجية إذا حصلت في العقل واجتمعت، يكون عين المركب، فلا تغاير، فإطلاق الحد عليه على سبيل المسامحة، والتحقيق فيه: أنه إن قيل لحصول المحدود بعد حصول الحد، فلا بد من محدود بوجود مغائر، وهذا المجمل لا يتحصل ولا يتقوم من الأجزاء الخارجية؛ إذ لا اتحاد هناك، فلا يكون مجموع الأجزاء الخارجية محدودا، وأما إذا قيل بعدم حصول المحدود بعد الحد، بل يكون الملاحظة فقط، فحينئذ إنما يصلح بما يصلح آلة للملاحظة، وهذه الأجزاء لا يصلح مرآة لعدم صحة حملها على الكلي الذي هو المحدود والمجمل، فتدبر.

(1) قوله: تصويرا: أي لأجل التصوير، يعني من حيث إفادة التصور، يعني لأجل انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن، بأن يكون الغرض من الحمل تصور المحمول عليه، لا التصديق بثبوت المحمول للمحمول عليه، فاحترز بهذا القيد عن الحمل الأولي؛ فإنه وإن كان مقيدا للتصور، لكن الغرض منه هو التصديق بثبوت المحمول للمحمول عليه، وأيضا اندفع بهذا القيد ما يرد ههنا، تقرير الأول: أن التعريف من المطالب التصورية فإنه تصوير محض يقصد منه الكشف البحت، لا من المطالب التصديقية، حتى يكون مشتملا على الحمل، فكأن الصواب أن يقول المصنف رحمه الله: معرف الشيء ما يفيد تصوره بدل ما يحمل عليه تصويرا، حاصل الدفع هو باطل أن المقصود بالذات من التعريف هو التصور المحض والكشف البحت، فمراده مما يحمل تصويرا ما يفيد تصوره. فإن قيل: لما كان الأمر كذلك، فما الفائدة في ذكر الحمل؟ قلنا: الفائدة هي التنبيه على أن التعريف إنما يصح بالأجزاء الذهنية فقط؛ لصحة حمل جميعها، وكذا حمل بعضها على الكل، والرد على من قال بصحة التعريف بالأجزاء الخارجية، وهو المحقق الدواني، ناقلا عن الشيخ لعدم صحة حمل بعضها على الكل، حيث لا يقال: البيت سقف أو جدران مع الهيأة المخصوصة، كما يقال: الإنسان حيوان وناطق، وإن كان يقال: البيت لسقف وجدران مع =

تحصيلا[1] أو تفسيرا،[2] والثاني[3] اللفظي، والأول[4] الحقيقي، ففيه[5] تحصيل صورة غير حاصلة؛ فإن علم وجودها[6] ....

(بغير حاصل) (أي ثانيا) (أي التعريف اللفظي) (أي التعريف الحقيقي) (سواء كان بالكنه أو بالوجه)

= الهيأة المخصوصة، وقد مر تفصيله في الحاشية السابقة. ثم اعلم أن هذا التصوير أعم من أن يكون ابتدائيا، كما يقع في التعريف الحقيقي، أو ثانويا في المدركة بعد الإحضار، كما في التعريف اللفظي، كتعريف الغضنفر بالأسد؛ فإن صورة الأسد كانت حاصلة لنا في الخزانة، ولما أورد في تعريف الغضنفر، حضرت ثانيا في المدركة.

(١) قوله: تحصيلا: [أي تحصيلا ابتدائيا] منصوب على أنه خبر «كان» المحذوفة تقدير العبارة، سواء كان ذلك التصور تحصيلا أو تفسيرا، المراد بالتحصيل هو التحصيل الابتدائي، أي تحصيل صورة غير حاصلة؛ فإن التحصيل في العرف إنما يقال للحصول الجديد: هذا هو التعريف الحقيقي.

(٢) قوله: تفسيرا: أي حصولا ثانيا في المدركة بعد الذهول عنها، وحينئذ يسقط ما أورد أن التعريف اللفظي ليس فيه حصول الصورة أصلا، وإلا يلزم تحصيل الحاصل، فعده من المطالب التصورية مسامحة، ووجه عدم الورود: أن التعريف الحقيقي واللفظي كلاهما سيان في تحصيل صورة غير حاصلة للمعرف بالفتح، إلا أن الحصول في الأول ابتدائي، وفي الثاني ثانوي. فإن قلت: حصول الصورة في المدركة ثانيا بعد في خفاء؛ إذ لم يدل عليه دليل قوي بعد، بل الظاهر أن الصورة بعد حصولها في المدركة قد يلحقها الالتفات والإحضار، وقد يعرضها الذهول، أي عدم الالتفات والإحضار، فليس في التعريف اللفظي حصول الصورة في المدركة ثانيا، بل إنما ينسب الالتفات إليها ثانيا، والالتفات ليس من التصور، فعد التعريف اللفظي حينئذ من المطالب التصورية بعيد، قلت: الكلام ههنا مبني على طورهم، وإذ قد ثبت عندهم أن في الذهول ليس إلا الإحضار في المدركة بعد زوال الصورة عنها وبقائها في الخزانة، فعلى هذا الطور كون التعريف اللفظي من المطالب التصورية بديهي؛ فإن التصور الثاني هو ثمرة التعريف اللفظي، والالتفات وسيلة إليه.

(٣) قوله: الثاني: [أي التصور التفسيري] أي ما يكون التصور فيه ثانيا، وهو المعبر عنه بالتفسير اللفظي.

(٤) قوله: الأول: [أي التصور التحصيلي] وهو ما يكون التصور فيه ابتدائيا، وهو المعبر عنه في العرف بالتحصيل الحقيقي، وسيأتي لهذا مزيد تفصيل في مبحث التعريف اللفظي.

(٥) قوله: ففيه: أي في الحقيقي تحصيل صورة - سواء كان بالكنه أو بالوجه- غير حاصلة، هذا تصريح بما علم ضمنا، وجملة الكلام: أن التحصيل عبارة عن حصول صورة غير حاصلة، والتفسير عبارة عن حصول صورة حاصلة في المدركة بعد زوالها عنها، وحصولها في الخزانة.

(٦) قوله: وجودها: أي وجود الصورة في الخارج، يعني وجود منشأ مأخذها، وهو الشخص الخارجي مع لحاظ وجوده في الخارج، وإنما أولنا الصورة بديهيا؛ لئلا يرد أن الموجود في الخارج إنما هو ذو الصورة، لا الصورة بنفسه، =

فهو[١] بحسب الحقيقة، وإلا[٢] فبحسب الاسم، ولا بد[٣] أن يكون المعرف أجلى، .....

أي التعريف — وإن لم يعلم الوجود — بالكسر — من المعرف بالفتح

= وإنما قيدنا باللحاظ؛ لئلا يرد أنك إذا قلت: ما الإنسان قاصدا مدلول اللفظ، فهو تعريف لفظي عندهم، مع أنك تعلم بوجود الإنسان في الخارج، وجه عدم الورود: أنه وإن علم وجود الصورة في الخارج، لكنه لم يلاحظه، والمعتبر في التعريف الحقيقي هو العلم بالوجود الخارجي مع ملاحظة ذلك الوجود.

(١) قوله: فهو: أي التعريف بحسب الحقيقة، أي فيسمى هذا التعريف تعريفا حقيقيا بحسب الحقيقة؛ إذ به يحصل حقيقة الموجود الخارجي، وما يطلب به هذا التعريف يسمى بـــ«ما» الحقيقية بإلحاق ياء النسبة بها؛ إذ يطلب به معرفة مفهوم الحقيقة الموجودة في الخارج.

(٢) قوله: وإلا: أي وإن لم يعلم وجود الصورة، أعني ذيها في الخارج، فبحسب الاسم، أي فيسمى تعريفا حقيقيا بحسب الاسم؛ إذ به يحصل وضاحة مفهوم الاسم وشرحه، وما يطلب به هذا التعريف، يسمى ب«ما» الشارحة؛ إذ يطلب به شرح مفهوم الاسم وإيضاحه، وتلخيص المقام: أن التعريف على قسمين، الأول: حقيقي، وهو ما فيه تحصيل صورة غير حاصلة، والثاني: اللفظي، وهو ما لا يكون فيه تحصيل صورة، بل يكون الالتفات إلى الصورة الحاصلة في الذهن ثانيا، كما في تعريف الغضنفر بالأسد؛ فإن صورة الأسد كانت حاصلة لنا، لكن إذا أورد في تعريف الغضنفر، يلتفت إليه ثانيا، والحقيقي على قسمين: تعريف بحسب الحقيقة إن كان تحصيل صورة غير حاصلة التي علم وجودها في الخارج، كالحيوان الناطق في تعريف الإنسان، وهو قد يكون بالكنه، وقد يكون بالوجه، وتعريف بحسب الاسم إن كان تحصيل صورة غير حاصلة التي لم يعلم وجودها في الخارج، سواء وجدت فيه أو لم توجد، كتعريف العنقاء بالطائر المخصوص الذي عدم وجوده، وهو أيضا أعم من أن يكون بالكنه أو بالوجه، فكل واحد منهما يكون حدا ورسما تاما وناقصا، فيرتقي أقسام التعريف إلى التسعة، أربعة للتعريف الحقيقي بحسب الحقيقة، وهي حد ورسم، وكل واحد منهما تام وناقص، وأربعة للتعريف بحسب الاسم، وهي حد ورسم، وكل واحد منهما تام وناقص، والقسم التاسع اللفظي، والتعريفات للأمور العامة كالوجود والإمكان والوجوب من قبيل التعريف بحسب الاسم، وعند البعض: قد يكون من الحقيقة أيضا، وأراد بما علم وجوده أعم من الوجود الخارجي، ومن الوجود النفس الأمري، فعند العلم بهذا الوجود يكون من الحقيقة. ثم اعلم أن التعريف بحسب الحقيقة والتعريف بحسب الاسم يختلفان بحسب الأشخاص، فمنهم من يعلم بوجود الشيء في الخارج، ويعرفه بالحد أو الرسم، يكون التعريف عنده بحسب الحقيقة، ومنهم من يعرف وجوده فيه يكون بحسب الاسم، بل يختلفان بحسب شخص واحد بالنظر إلى الوقتين.

(٣) قوله: ولا بد أن يكون إلخ: لما فرغ المصنف رحمه الله من تعريف المعرف، شرع في بيان شرائطه وموانعه، فقال: ولا بد إلخ، أي لا بد في التعريف أن يكون المعرف بالكسر أجلى أي أوضح وأظهر عند العقل عن المعرف بالفتح؛ =

فلا يصح[١] بالمساوي معرفة وبالأخفى، وأن يكون[٢] مساويا، فيجب[٣] الإطراد[٤]
أي التعريف — شهرة — من المعرف بالفتح — المعرف بالكسر — بحسب الصدق — أى التعريف

والانعكاس،[٥] فلا يصح[٦] بالأعم والأخص، ....
أي الجمع — التعريف — من المعرف بالفتح

= لكونه سببا ووسيلة إلى علمه، فلا بد أن يكون أسبق منه في الحصول عند العقل، وذلك لا يمكن إلا بأن يكون أوضح وأظهر منه، حاصل الدليل: أن المعرف بالكسر علة مرجحة لوجود المعرف المكتسب في الذهن، ولا شيء من غير الأجلى وهو المساوي والأخفى بعلة مرجحة، فلا شيء منهما بمعرف، قال أحسن المحققين: وهذا الدعوى أجلى وأغنى من البيان.

(١) قوله: فلا يصح: أي التعريف، وهذا تفريع على قوله: «ولا بد أن يكون المعرف أجلى»، يعني لما تقرر أن يكون المعرف بالكسر أظهر من المعرف بالفتح، فلا يجوز التعريف بالمساوي معرفة أي بالمعرف، أي يكون معرفته مساوية لمعرفة المعرف، أما في الواقع بأن يعقلا معا كتعريف الأب بمن له الابن، وتعريف الابن بمن له الأب، أو بالنظر إلى من يعرف كتعريف «الكركدن» بحيوان شبيهة بالفيل لمن لا يعرف الفيل أيضا.

(٢) قوله: وأن يكون إلخ: عطف على «أن يكون السابق»، يعني لا بد أن يكون المعرف بالكسر أجلى وأظهر من المعرف بالفتح، ومساويا له في الصدق، بحيث يصدق كل منهما على جميع أفراد الآخر. إن قلت: قد سبق أن المعرف لا بد أن يكون أجلى من المعرف، وهذا يدل على كونه مساويا له، فيلزم المنافات بين القولين، قلت: المراد بالمساوات ههنا المساوات في الصدق، بحيث كلما صدق عليه المعرف، صدق عليه المعرف، وما مر من كونه أجلى، المراد أجلى في المعرفة، بأن يكون معرفته أظهر بالنسبة إلى معرفه المعرف، لا في الصدق، فاندفع المنافاة.

(٣) قوله: فيجب إلخ: هذا تفريع على شرط المساواة، يعني إذا شرط التساوي بين المعرف والمعرف، فيجب كون التعريف مطردا ومنعكسا، أي مانعا وجامعا.

(٤) قوله: الإطراد: هو أن يستلزم صدق المعرف بالكسر لصدق المعرف، فيصدق قولنا: «متى صدق المعرف بالكسر على شيء، صدق عليه المعرف»، وينعكس بعكس النقيض، أي قولنا: «متى لم يصدق المعرف بالفتح على شيء، لم يصدق عليه المعرف»، وهذا هو المنع، فالمنع لازم للإطراد.

(٥) قوله: الانعكاس: وهو أن يستلزم عدم صدق المعرف بالكسر بعدم صدق المعرف، فيصدق قولنا: «متى لم يصدق المعرف بالكسر على شيء، لم يصدق عليه المعرف»، وهو ينعكس بعكس النقيض، أي قولنا: «متى صدق المعرف بالفتح على شيء، صدق عليه المعرف»، فهذا هو الجمع، فالجمع لازم للانعكاس.

(٦) قوله: فلا يصح: التعريف بالأعم من المعرف، ولا بالأخص منه؛ لكون التساوي شرطا فيه وفقده فيهما، والمقصود من التعريف التميز والكشف، والأعم لا يفيد التميز؛ لأن تصوره لا يستلزم تصور الخاص، والأخص أقل وجودا من الأعم، فكان أخفى منه، فكيف يصلح التعريف الشيء وكشفه، ولا حاجة إلى إخراج التعريف بالمبائن؛ =

والتعريف[1] بالمثال[2] ....

= لخروجه عن تعريف المعرف؛ فإن المعتبر فيه الحمل على المعرف، كما عرفت، والمبائن لا يكون محمولا، أو يقال: إن الأعم والأخص مع قربهما إلى الشيء بالنسبة إلى المبائن لما لم يصلحا لتعريفه، فالمبائن بالطريق الأولى لا يكون صالحة. ثم اعلم أن عدم صحة التعريف بالأعم إنما هو فيما إذا كان المقصود امتياز المعرف عن جميع ما عداه؛ إذ به لا يحصل ذلك الامتياز، وأما إذا كان المقصود الامتياز عن بعض ما عداه، فيصح التعريف بالأعم؛ لكونه أجلى لكون طرق معرفته وافرة. وبالجملة: الإجلائية شرط الصحة، والمساوات في الصدق شرط الأولوية، فالتعريف بالأخص لا يجوز وإن كان لفظيا؛ لأنه أخفى، فيفوت شرط الصحة.

(١) قوله: والتعريف: اعلم أن في مقام حصر التعريف الحقيقي في الحد التام والناقص والرسم التام والناقص اعتراض، وهو: أن ههنا نوع آخر من التعريف الحقيقي، وهو التعريف بالمثال، سواء كان جزئيا لمعرف كقولك: الاسم كزيد والفعل كضرب، أو لا يكون جزئيا له، كقولك: العلم كالنور والجهل كالظلمة، فيختل الحصر بين الأربعة، فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله: «تعريف بالمشابهة إلخ»، وتوضيحه: أن التعريف بالمثال بالحقيقة تعريف المشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال، وليس التعريف بنفس المثال؛ فإن تعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستقلا بالمفهومية غير مقترن بأحد الأزمنة، وكذا تعريف العلم بالنور تعريف بكونه موجبا للانكشاف، وقس على ذلك، فتلك المشابهة خاصة لذلك المعرف، فيكون التعريف لهما رسما ناقصا داخلا في الأقسام الأربعة المذكورة للمعرف، فليس التعريف بالمثال قسما عليحدة حتى يختل الحصر. وقد يقرر السؤال والجواب بنحو آخر، تقرير السؤال: أن كثيرا ما يعرف الشيء بالمثال، وهو قد يكون أخص، كقول النحويين: الاسم كزيد والفعل كضرب، وقد يكون مبائنا، كقولك: العلم كالنور والجهل كالظلمة، وكتعريف الرجل الشجاع بالأسد، فكيف يصح تعريف المعرف بما يحمل؛ لأن المبائن غير محمول، مع أنه قد يكون معرفا، وكيف يصح قوله: «ولا يصح بالأخص»؛ لأن المثال قد يكون أخص، ويكون تعريف به، كما عرفت، تحرير الجواب: أن التعريف بالمثال ليس تعريف بالمبائن والأخص؛ إذ ليس المراد منه التعريف بنفس المثال، بل المراد تعريف ذلك الشيء بخاصة مختصة له باعتبار المقايسة، وهي المشابهة المختصة بالمثال، فصار تعريفا بالخاصة، وهو رسم ومحمول عليه ومساوٍ له في الصدق، لا أخص ولا مبائن.

(٢) قوله: بالمثال: اعلم أن المراد بالمثال ههنا هو العام الشامل للنظير، لا ما هو الخاص، أعني ما يكون جزئيا من جزئيات الممثل له، كما لا يخفى على من له استحضار الحاشية السابقة. قال الفاضل الشارح: لا يخفى عليك أن المقصود من المثال قد يكون مجرد الالتفات والإحضار، فعلى هذا يكون تعريفا لفظيا، فكونه من الرسوم على الإطلاق ليس بصحيح.

تعريف بالمشابهة المختصة،[١] والحق جوازه[٢] بالأعم،[٣] ....
أي التعريف

(١) قوله: المختصة: يعني ليس المراد من التعريف بالمثال التعريف بنفس المثال، حتى يلزم اختلال الحصر، ويلزم التعريف بالمبائن والأخص، بل المراد منه تعريف الشيء بالخاصة الحاصلة للشيء باعتبار مقايسة المثال إلى الشيء الممثل له، فتعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستقلا بالمفهومية غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، وتعريف العلم بالنور تعريف بكونه موجبا للانكشاف. فإن قلت: الوصف الذي به المشابهة بين المثال والمثل، مشترك بينهما؛ لاختصاص، ولو لأحدهما، والمشابهة من الطرفين، فكيف يكون التعريف بها تعريفا بالخاصة؟ قلت: مشابهة لذلك غير مشابهة ذلك بهذا، فيكون التعريف بها تعريفا بهذا الاعتبار.

(٢) قوله: جوازه: التعريف بالأعم، ثم اعلم أولا: أن المتأخرين شرطوا المساوات في المعرف، فلا يجوز التعريف عندهم بالأعم، ولا بالأخص، والمتقدمون ما شرطوا؛ لئلا يخرج التعريف بالفصل البعيد، فالتعريف بالأعم عندهم جائز؛ فإنهم قالوا: إن الامتياز ولو عن بعض ما عداه كما في الأعم، يكفي في التعريف، فالمصنف رحمه الله اختار أولا مذهب المتأخرين، ثم رجع عنه إلى مذهب المتقدمين، وثانيا: أنهم جوزوا التعريف بالأعم لا بالأخص، بوجوه، منها: أنه لا يمكن انتقال الالتفات من الأخص إلى الأعم؛ لأن حصول الأعم في الذهن يكون سابقا على حصول الأخص فيه، ومنها: أن الشيء لا يكون آلة لملاحظة شيء إلا من جهة الاتحاد أو الشمول، وكلاهما منتفيان في الأخص، أما الأول فلأن الأعم لإبهامه يقتضي الاتحاد معه أي خاص فرض، وأما الخاص فيكون متحصلا، فلا يقتضي الاتحاد مع الأعم، وأما الثاني فلأن الأخص فرد للأعم، فليس شاملا للأعم، بل الأعم شامل له ولغيره.

(٣) قوله: بالأعم: بل بالأخص أيضا؛ لأن المقصود الأصلي من التعريف إنما هو تصوير المعرف وانتقاش صورته في ذهن السائل، وذا كما يحصل بالمساوي، كذلك يحصل بالأعم والأخص، وأما الامتياز عن جميع ما عداه أو عن بعضه، فهو مقصود بالعرض، ومن حصر الجواز بالأعم كما ظاهر المتن، فنظر إلى أن الأعم أجلى عند العقل، والأخص أخفى عنه، فلا يصح أن يجعل مرآة لتحصيل علم الأعم، أو لالتفات إليه وإحضاره، فاعتبر الأعم في التعريف دون الأخص، والحق أنه يجوز التعريف بالأخص؛ لما قلنا من أن الغرض الأصلي من التعريف إنما هو تصور المعرف بوجه ما، أو الالتفات إليه، والخاص لما كان من الخواص الغير الشاملة للأعم، فيفيد تصوره من حيث إنه من خواصه، ومن موارد تحقق تصور المعرف الأعم في الجملة، وكذلك يفيد الالتفات إليه. فإن قيل: بين قول المصنف رحمه الله والحق جوازه بالأعم، وبين ما سبق من قوله: «ولا بد أن يكون مساويا» وقوله: «فلا يصح بالأعم» تدافع، قلنا: القولان السابقان مبنيان على مذهب المتأخرين، المختار للمصنف رحمه الله أولا: وهم يشترطون المساوات في أصل التعريف ومطلقه، وهذا القول مبني على مذهب المتقدمين المرجوع إليه المصنف، =

وهو[١] حد[٢] إن كان المميز ذاتيا، وإلا[٣] فهو[٤] رسم تام[٥] إن اشتمل على الجنس القريب،
المذكور في التعريف أي التعريف

= وثانيا: المحكوم عليه بالحق عنده، فهم لا يشترطون المساواة في أصل التعريف ومطلقه، بل يشترطون فيه الإجلائية، وهو متحقق في العام بالنسبة إلى الخاص، فيجوز التعريف به، بل الحق أن الإجلائية أيضا، فليست بشرط في مطلق التعريف، وإلا لم يصح التعريف بالأخص، فارتفع التدافع. قال بحر العلوم: إن المتقدمين من الناطقة قالوا: إن كان الغرض تحصيل ماهية المعرف، فلا يجوز إلا بجميع الأجزاء، وإن كان الغرض الامتياز عن كل ما عداه فقط، فلا يجوز إلا بالمساوي أو الأخص، وإن كان الغرض الامتياز عن بعض الأغيار، فيجوز بالأعم والأخص والمساوي، وأما المبائن فإن كان يورث الامتياز، فلا هجر في التعريف به، لكنه نادر جدا، ووجه حقية هذا المذهب ظاهر؛ فإن الحاجة إلى جميع الأقسام المذكورة ثابت، فإسقاط البعض عن درجة الاعتبار غير لائق. انتهى بتصرف.

(١) قوله: هو: لما فرغ من تعريف المعرف، شرع في تقسيمه، فقال: وهو أي المعرف حد إن كان إلخ، اعلم أن هذا التقسيم للمعرف إلى الحد والرسم، سواء كان تاما أو ناقصا، مبني على اشتراط التساوي، فلا يتوهم أن المركب من الجنس والعرض العام معرف، مع أنه ليس بحد ولا رسم، فالتقسيم غير حاصر، وذلك لأن التقسيم المذكور مبني على اشتراط التساوي، والمركب من الجنس والعرض العام ليس بمعرف؛ لانتفاء التساوي فيه، أما المركب من الفصل والخاصة كالناطق الضاحك، والمركب من الجنس والعرض العام مع الفصل كالحيوان الماشي الناطق، والمركب من الجنس والعرض العام مع الخاصة كالحيوان الماشي الضاحك، ليس معرفا واحدا، ويقال: إنه داخل في الرسم الناقص، فافهم.

(٢) قوله: حد إن كان: يعني إن كان المميز المذكور في التعريف ذاتيا من الذاتيات، كتعريف الإنسان بالناطق، يسمى التعريف بالحد؛ لأن الحد في اللغة: المنع، وهو مانع عن دخول الأغيار، والإطراد في وجه التسمية ليس بشرط، حتى يرد أن الرسم أيضا مانع عن دخول الأغيار، فينبغي أن يسمى بالحد أيضا.

(٣) قوله: وإلا: أي وإن لم يكن المميز ذاتيا بل عرضيا، لا أن لا يكون المميز أصلا، حتى يلزم كون التعريف بالجنس وحده رسما.

(٤) قوله: فهو: أي فهذا التعريف الذي يكون فيه المميز عرضيا، يسمى رسما، سمي به؛ إذ رسم الشيء أثره، والتعريف بالعرضيات تعريف بالأثر.

(٥) قوله: تام: أي فالمعرف يسمى تاما، سواء كان حدا أو رسما، إن اشتمل أي المعرف على الجنس القريب، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق وبالحيوان الضاحك، فالأول حد تام، والثاني رسم تام.

وإلا[١] فناقص.[٢] فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين،[٣] وهو الموصل إلى الكنه،[٤] ويستحسن[٥] تقديم الجنس،[٦] ....

أي وإن لم يشتمل — كالحيوان الناطق

---

(١) قوله: وإلا: أي وإن لم يشتمل على الجنس القريب، سواء اشتمل على الجنس البعيد، أو لم يشتمل على الجنس أصلا، بل على المميز فقط.

(٢) قوله: فناقص: يعني فيسمى المعرف ناقصا، سواء كان حدا، كتعريف الإنسان بالجسم الناطق، أو بالناطق فقط، أو رسما ناقصا، كتعريف الإنسان بالجسم الماشي وبالجسم الضاحك، أو بماش فقط، فعلم بهذا أن مناط الحدية الاشتمال على الذاتي المميزة، والرسمية الاشتمال على العرضي كذلك، ومناط التمامية الاشتمال على الجنس القريب، فما كان منهما مشتملا على الجنس القريب، يكون تاما، سواء كان حدا أو رسما، وإن لم يكن كذلك فهو ناقص، سواء كان مشتملا على المميز فقط، كتعريف الإنسان بالناطق أو الضاحك، أو مع الجنس البعيد، أو مع العرض العام، فكلها ناقص، إلا أن المشتمل على الذاتي يسمى بالحد الناقص، وما سواه بالرسم الناقص.

(٣) قوله: القريبين: أما الاشتمال على الجنس القريب، فلأن المعرف في الاصطلاح لا يكون تاما، لم يكن فيه الجنس القريب، أما الاشتمال على الفصل القريب، فلأن ما يميز عن مشاركات الجنس القريب، فهو فصل قريب، كما علمت سابقا، فالحد التام لا يكون إلا مركبا من الجنس القريب.

(٤) قوله: إلى الكنه: إذ الكنه عبارة عن تمام الماهية، ولا يحصل العلم به إلا بالحد التام؛ إذ بالحد الناقص يحصل العلم ببعض أجزائه، وبالرسم يحصل العلم بعوارضه. قال أحسن المحققين: يفهم منه أن الموصل إلى الكنه منحصر في الحد التام، مع أنه لم يدل دليل قوي على عدم إفادة بعض الرسوم له، بل يجوز عند العقل أن يكون بعض الخواص المختصة بشيء وحده، أو مع الجنس القريب الكنه. قال الفاضل اللكهنوي: اعلم أن إيصال الحد التام إلى الكنه قطعي وإيصال الرسم إليه يحتمل، فمعنى قول المصنف هو الموصل إلى الكنه قطعا، فلا يرد ما أورده الشارح رحمه الله.

(٥) قوله: يستحسن: فيه رد على طائفة زعموا أنه يجب تقديم الجنس على الفصل والخاصة، حتى لو قدم الفصل والخاصة على الجنس، يصير حدا ناقصا ورسما ناقصا، وقد قال المحقق الطوسي في منطق التجريد: إن ناطق حيوان في تعريف الإنسان رسم، واستدلوا بأن الفصل جزء صوري، فيجب أن يتأخر عن الجزء المادي، وفيه: أنه لا دخل للترتيب في الحدية.

(٦) قوله: تقديم الجنس: أي على الفصل في الحد التام، اعلم أن هذا بيان للترتيب في التعريف بالجنس والفصل، فالمستحسن فيه تقديم الجنس على الفصل بأن يقال: الإنسان حيوان ناطق، لا بأن يقال: ناطق حيوان، وإن كان =

ويجب تقييد أحدهما(١) بالآخر، وهو(٢) لا يقبل الزيادة والنقصان، والبسيط(٣) لا يحد،(٤) لعدم الجزء فيه
في التعريف للإيصال

= هذا أيضا حدا تاما ويفيد الكنه، قال الشيخ في التعليقات: ناطق حيوان حد تام، وما في بعض عبارات الشفاء من أنه يجب في التحديد تقديم الجنس على الفصل، فالمراد بالوجوب الاستحسان، والسر فيه: أن ذاتيات الشيء نفسها موجودة بوجود ذلك الشيء ومتحدة معه، فبعد تحليل الذهن بأيّ ترتيب يحصل، يكون منطبقة على ذلك الشيء، أما وجه الاستحسان فهو أن الجنس أعم، والأعم أظهر عند العقل من الخاص، والفصل خاص مخصص للأعم، وتقديم الأظهر أحسن، والتميز بعد الإبهام الذي اطلع النفس، ويسهل الانتقال منه إلى ما ينتقل إليه.

(١) قوله: تقييد أحدهما: [بأن يقيد الجنس بالفصل، ويحصل منها صورة واحدة مطابقة للمحدود] أي يقيد بالفصل، يعني يجب في الحد التام تقييد الجنس بالفصل، فيحصل منهما صورة واحدة مطابقة للمحدود، وبدون التقييد يكون هناك كثرة محضة، لا يصلح للانطباق عليه.

(٢) قوله: وهو: أي الحد التام لا يصلح أن يقبل الزيادة والنقصان، بأنه قد يكون زائدا وقد يكون ناقصا؛ لأن الحد التام عبارة عن جميع الذاتيات لا يشذ شيء عنها، فكيف يقبل الزيادة والنقصان، فإن قلت: إن تعريف الإنسان بالحيوان الناطق حد تام، وكذا تعريفه بجسم نامي حساس متحرك بالإرادة، ومدرك للكلي والجزئي أيضا حد تام، ولا شك أن هذا زائد على الأول، قلت: هذه الزيادة في اللفظ فقط، ولا اعتبار لها؛ لأن الحيوان الناطق عبارة عن مجموع ما ذكر، وليس شيئا خارجا زائدا على الحيوان الناطق، وأما الحد الناقص فإنه يقبل الزيادة بأن يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة أو بمرتبتين وفصلان، أو يذكر فصل واحد والرسم التام والناقص، كلاهما يقبلان الزيادة والنقصان؛ لتعدد الخواص وكثرتها، فيجوز أن يذكر فيهما كلها أو بعضها.

(٣) قوله: البسيط: المراد بالبسيط ههنا لا جزء له أصلا، وقد يطلق البسيط على آخر، الأول: ما لم يتركب من أجسام المختلفة الطبائع بحسب الحقيقة، كالفلك والعناصر، والثاني: ما لا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب، فيشمل العناصر والأفلاك والأعضاء المشابهة، كالعظم واللحم مثلا، والثالث: ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحقيقة مساويا لكله في الاسم والحد، فيندرج فيه العناصر دون الأفلاك والأعضاء المتشابهة؛ إذ فيها أجزاء مقدارية وهي العناصر، ولا تشاركها في أسمائها وحدودها، الرابع: ما يكون كل جزء مقداري بحسب الحس مساويا لكله في الاسم والحد، فيندرج فيه العناصر والأعضاء المتشابهة دون الأفلاك.

(٤) قوله: لا يحد: أي تحديد الحقيقي أن البسيط لا يحد بالحد الحقيقي المتألف من الأجزاء الحقيقية الداخلة في ذات ضرورة تنافي ذات البسيط، لا يكون له جزء، ولكن قد يقال: عرض العام مقام الجنس؛ لعمومه واشتراكه، والخاصة مقام الفصل؛ لخصوصها وتميزها، وإن كان عرضيا، ويحد البسيط به، أي بكل واحد من العرض العام والخاصة، وهذا تحديد ظاهري، لا حقيقي، وليس المقصود نفيه، بل نفي للتحديد الحقيقي، فتأمل.

وقد يحد به،[١] والمركب[٢] يحد، ويحد به،[٣] وقد لا يحد،[٤] والتحديد الحقيقي[٥] عسير،[٦] فإن الجنس[٧] مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة، والفرق[٨] من الغوامض.[٩]

(إذا كان به جزءا للغير - فقط - الغير - إذا لم يكن جزءا للغير - لأن كليهما عام شامل - مشبه - الدقائق)

(١) قوله: يحد به: يعني أن البسيط وإن لم يكن له حد في نفسه، لكن يجوز أن يدخل في حد الآخر، وليحد به أي في بعض التصور بالبسيط، كما يحد المركب من الجنس العالي الذي هو البسيط، كالإنسان المركب من الجوهر وغيره، والجوهر جنس عالي البسيط داخل في تحديد الإنسان، وفي بعض الصور لا يحد به أيضا كما لا يحد كالواجب، فإنه لا يحد؛ لكونه بسيطا، ولا يحد به؛ لعدم دخوله في تحديد الغير؛ إذ لا يتركب منه شيء.

(٢) قوله: والمركب: أي من أجزاء يحد؛ لتحقق مناط التحديد، وهو الأجزاء فيه وتركبه منها، كإنسان يحد بالحيوان الناطق.

(٣) قوله: ويحد به: يعني قد يكون المركب داخلا في حد الغير إذا كان المركب من أجزائه كالنوع المتوسط، وهو الجسم النامي؛ فإنه لتركبه من الأجزاء، ويحد به الغير أيضا، وهو الحيوان؛ لتركبه منه.

(٤) قوله: وقد لا يحد: أي قد يكون المركب بحيث لا يدخل في تحديد الغير؛ لعدم تركب الغير منه، كالنوع السافل؛ لأنه مركب في نفسه، وليس الغير مركبا منه، فجملة الكلام: أن المركب محدود والبسيط ليس بمحدود، وهما في كونهما داخلين في حد الغير إذا كان من أجزائه سيان.

(٥) قوله: التحديد الحقيقي: بحيث يعرف كنه الأشياء الموجودة، ولا يبقى ريب في أن هذا كنه في الواقع مشكل إشكالا تاما لا يقدر عليه البشر، ولا يعلمه كما حقه إلا خالق القوي والقدر، أو من أفاضه عليه من صاحب القوة القدسية والقلب المنور؛ لأن الحقيقة لا يعرف إلا بالجنس الواقعي والفصل الواقعي، وعرفانهما بحيث لا يبقى ريب واشتباه متعذر.

(٦) قوله: عسير: وجه العسر: أن مداره على الاطلاع بالذاتيات ومدار الاطلاع بها على الامتياز بينها وبين العرضيان، والامتيار متعسر.

(٧) قوله: فإن الجنس: مشابه ومماثل بالعرض العام؛ لأن كليهما عام وشامل للماهيات المتخلفة، والفصل شبيه وملتبس بالخاصة، لا كليهما خاص مختص مميز للماهية، فإذا تعسر الامتياز، تعسر الاطلاع، وإذا تعسر الاطلاع، تعسر التحديد وهو المطلوب.

(٨) قوله: والفرق: بكون أحدهما ذاتيا والآخر خارجا، بحيث يتميز الذاتي عن غيره، ولا يبقى شك وريب في كونه ذاتيا واقعيا حقيقيا من غير فرض فارض واعتبار معتبر، ولا شك في عسر معرفة الذاتي بهذا النمط.

(٩) قوله: الغوامض: والدقائق حيث لا يعلم في الواقع أن الحيوان جنس ذاتي للإنسان أم الماشي، وكذلك لا يعلم فيه أن الناطق ذاتي للإنسان أم الضاحك كذلك، وإنما قلنا بحسب الواقع؛ لأن بحسب المفهومات الاصطلاحية =

ثم ههنا(١) مباحث، الأول:(٢) ....
في مقام التعريف أربع أي البحث الأول

= المعلومة معلوم جزما أن الحيوان جنس للإنسان، والناطق فصل له، فلا غموض ولا دقة بحسبهما، وبهذه الغموضة والدقة قال باقر العلوم في الصراط المستقيم: إنا لا نعرف حقيقية شيء من الأشياء، وإنما نعرفها بالخواص واللوازم دون حدودها الحقيقية، حاصله: أنا لا نقطع أن ما حصل لنا من الأمور التي بها نشاهد تلك الأشياء كنه لها، فالمتعذر هو اطلاع على أن ما حصل لنا هو الكنه للشيء، فيجوز حصول الكنه لنا في نفس الأمر مع عدم الاطلاع على الكنه، وبهذه الدقة في التحديد الحقيقي أسقطه الإشراقية عن الاعتبار.

(١) قوله: ههنا: أي في مقام المعرف مباحث أربعة، بعضها تحقيقات وبعضها اندفاعات للاعتراضات الواردة على ما تقرر عندهم، ثم المباحث جمع مبحث، مصدر ميمي بمعنى البحث، وهو في اللغة: التفحص والتفتيش، قال الله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ أي يتفحص ويتفتش فيها، وفي الاصطلاح: عبارة عن إثبات الأحوال للشيء، إما بالدليل وذلك في النظريات، أو بالتنبيه وهذا في البديهيات الغير الأولية.

(٢) قوله: الأول: من المباحث الأربعة بيان لطريق التحديد وتأديته إلى المحدود، وبه يندفع شك الرازي ﷺ كما سيجيء في المتن، وحاصله: أن الجنس وإن كان مبهما بالنظر إلى الفصول العارضة، وبالنظر إلى الأنواع المركبة منه، ولا يمكن تحصيل حقيقته بدونهما؛ فإن التحقق الوجود لا يكون بدون التعين، ولما كان حصوله ورفع إبهامه بهما، فكان تحقيق الجنس في الذهن أيضا بهما، ولكن التصور لما تعلق بكل شيء، فيتعلق بالجنس المفرد أيضا، فحينئذ له في الذهن وجود منفرد من حيث التعقل، لا من حيث التحصل؛ لأنه لا تحصل له في الذهن ولا في الخارج، بدون اقتران الفصول في الذهن، يخلق له من حيث التعقل وجودا منفردا، ثم أضاف إليه زيادة كالفصل، لا على أن الزيادة خارجة عن الجنس لاحقة به، كالصورة بالنسبة إلى المادة والبياض بالنسبة إلى الجسم حتى يكون الجنبس شيئا في نفسه والزيادة شيئا آخر يضاف إليه كما في الصورة والبياض، بل حيث يقيد الذهن الجنس بهذه الزيادة؛ لتحصل الجنس والتعين به، فكان الجنس متضمنا بهذا المعنى، وهذا المعنى مندمج فيه، فبلحاظ الاندماج والتضمن إذا صار الجنس محصلا، لم يكن شيئا آخر؛ إذ بهذا التحصيل صار معينا، لا متفردا؛ إذ في مرتبة الاقتران يكون الفصل عينه، فكيف يغيره، فالفرق بين الحد والمحدود أن في مرتبة الحد كثرة بالفعل؛ لتركبه من عدة معان، وهو الجنس والفصل، وكل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار؛ ضرورة أن الجنس له وجود بالفعل، والفصل له وجود آخر، ولا يحمل أحدهما على الآخر، ولا المجموع؛ لأن مناط الحمل هو الاتحاد، وههنا كل واحد منهما مغائر للآخر، ولا يكون الحد بهذا الاعتبار عين المحدود والحاصل في العقل؛ لأنه واحد، والحد كثير، لكن إذا لوحظ إلى أن الجنس مبهم، لا تحصل له بذاته ما لم يقيد بالفصل، وإذا قيد به صار محصلا به ومتحدا معه، =

أن الجنس وإن كان مبهما، لكن الذهن(١) قد يخلق له من حيث ....
أي للجنس

= بحيث ينضم ويوصف به؛ لأجل التحصيل أو التقديم، فصار حينئذ شيئا موصلا إلى الصورة الوجدانية للمحدود، ويصير عينه كالحيوان الناطق في تحديد الإنسان الذي قيد فيه أحدهما، فحاله كحال العقد الحملي في «زيد قائم» في أن هذه القضية كما تكون مرآة للمحكي عنه، ويكون المرآة فيها مركبة مفصلة، والمرئي واحد بالوحدة الحقيقية، كذلك الحد المركب مفصل موصل إلى الكنه الذي هو متوحد بالوحدة الحقيقية، وليس الفرق بين العقد الحملي والتقييدي إلا بأن العلم في الأول تصديقي، وفي الآخر تصوري، وهناك تركيب جزئي يصح السكوت عليه، وهنا ليس كذلك، فلا فرق بين الحد والمحدود إلا بالإجمال والتفصيل.

(١) قوله: الذهن: قال الفاضل الشارح ناقلا عن الرئيس من إلهيات الشفاء: إن الذهن قد يعقل معنى - أي يتصور معنى مبهما وهو الجنس - يجوز أن يكون ذلك - أي المعنى - الجنس في حد نفسه أشياء أنواع كثيرة، أي متحدة معها كل واحد منها، أي عن الأشياء عين ذلك المعنى في الوجود، فيضم العقل إليه، أي إلى المعنى الجنس معنى آخر وهو الفصل، يعين ويحصل وجوده ويرفع إبهامه، بأن يكون ذلك المعنى أي الفصل متضمنا داخلا فيه، أي في الجنس، وإنما يكون أخرى أي إنما يكون المعنى المضموم إليه مغائرا للمعنى المضموم من حيث التعين، أي من حيث إن المعنى مضموم متعين بقيد التحصل والإبهام، أي من حيث إن المعنى المضموم إليه مبهم يحتاج في تحصله، ورفع إبهامه إلى ذلك المتعين، لا في الوجود، أي لا مغايرة بين المفهوم والمضموم إليه بحسب الوجود الخارجي، مثل المقدار المتصل؛ فإنه معنى قابل تحقيق مبهم، ويجوز أن يكون هو الخط إذا كان المقدار ذا طول فقط، والسطح إذا كان ذا طول وعرض فقط، والعمق أي الجسم التعليمي؛ فإنه مقدار ذو طول وعرض وعمق، لا على أنه يقارنه، أي يقارن المقدار شيء من خارج، كما في المركبات الخارجية، أفرح قابل تحقيق لا يصح حمل أحد الجزئين على الآخر؛ لأنه حكم بوحدة الاثنين، ولا على المركب؛ لأنه حكم بوحدة الجزء على الكل، فيكون مجموعهما أي مجموع المقدار والشيء الآخر الخط أو السطح أو العمق، بل على معنى أن يكون ذلك المقدار نفس الخط أو نفس السطح أو نفس العمق، وذلك أي كون المقدار نفس الخط مثلا؛ لأن معنى المقدار وهو شيء يحتمل المساواة مثلا، وكذا اللامساواة أعني الزيادة والنقصان غير مشروط فيه، أي في معنى المقدار أن يكون المقدار عبارة عن هذا المعنى، أي المادة مثلا فقط، أي بشرط أن لا يضم إليه معنى آخر، فيكون مأخوذا بشرط لا شيء؛ فإن مثل هذا أي المأخوذة بشرط «لا» لا يكون جنسا، كما علمت أن المقدار بشرط «لا» يكون مادة، بل بلا شرط غير ذلك أي غير المساواة مثلا، أعني المقدار هو في نفسه أي شيء كان من الفصول المحصلة له بعد أن يكون وجوده، أي وجود الشيء القابل للمساواة لذاته هو الموجود، أي وجود المعنى المقارن به أعني الفصل، أي يكون محمولا عليه، أي على ذلك الشيء لذاته أنه كذا، سواء كان في بُعد وهو الخط، =

التعقل وجودا منفردا،(١) أو أضاف(٢) إليه زيادة، لا على أنه(٣)..................
حصوله في التعقل مفعول يخلق إلى الجنس كالفصل أي الزائد

= أو بُعدين وهو السطح، وثلاثة أبعاد وهو الجسم التعليمي، فهذا المعنى أي معنى المقدار في الوجود، لا يكون إلا أحد هذه من بُعد أو بُعدين أو ثلاثة أبعاد، لكن الذهن يخلق له، أي كذلك المعنى من حيث يعقل، يدرك الذهن الزيادة على أنها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة، كلحوق البياض بالجسم، حتى يكون ذلك الشيء قابلا للمساواة في حد نفسه، وهذا الشيء الآخر أي الفصل يضاف إليه خارجا عن ذلك، بل يكون ذلك أي ضم الشيء الآخر تحصيلا لقبول المساواة أنه في بُعد واحد فقط، أو في أكثر منه، أي البعدين أو ثلاثة أبعاد، فيكون المقدار القابل للمساواة في بُعد واحد في هذا الشيء المخصوص هو نفس القابل للمساواة، حتى يجوز كذلك أيها المخاطب! أن نقول: إن هذا القابل هو الذي ذو بُعد واحد وبالعكس، أي الذي ذو بُعد واحد، هو هذا القابل. انتهى مع أدنى زيادة.

(١) قوله: منفردا: اعلم أن للجنس وجودين: وجود واقعي، وجود تخميني، فهو بالاعتبار الأول عين النوع وعين الفصل، ومحمول عليهما حملا بالذات عند التحقيق، ومحمول على الفصل حملا عرضيا عند بعض المحققين، وبالاعتبار الثاني منفرد عنهما، وليس بمحمول ومعتبر في الحد، وبالاعتبار الأول في المحدود، فالجنس باعتبار الواقع محمول على المحدود، وليس بجزء منه إلا مسامحة بالنظر إلى المحدود، وباعتبار التخمين معتبر في الحد وجزء منه ومقدم عليه، وليس بمحمول عليه، ففي الحد كثرة، وفي المحدود وحدة، فلا يرد أن وجود الجنس إن كان عين وجود الفصل والنوع، يلزم اتحاد هو واحد مع الكثير؛ إذ الجنس واحد، والفصول والأنواع كثيرة، أيضا لا يحصل في الحد كثيرة، وإن كان غير وجودهما ينبغي أن لا يحمل عليهما؛ إذ مداره على الاتحاد في الوجود، فمتى انتفى، وأيضا يلزم أن يكون للمبهم وجودا منفردا وهو محال، وحاصل الدفع: أن الحمل باعتبار الوجود الواقعي وهو بهذا الاعتبار كثير، فيتحد مع الكثير، والكثرة في الحد إنما هو باعتبار الوجود التخميني، وفيه مغايرة، والمبهم لا يكون له وجود منفرد وجودا واقعيا، إلا باعتبار تخمين العقل، إذ العقل قادر على فرض كل شيء، ولا يرد أيضا أن الجنس جزء ومحمول، وبينهما منافاة؛ إذ الجزئية تقتضي التغاير في الوجود، والحمل يقتضي الاتحاد فيه، ووجه الدفع: أن الجزئية في الحد، وليس فيه حمل، والحمل في المحدود، وليس فيه جزئية.

(٢) قوله: أضاف: أي ضم الذهن إلى الجنس أمرا زائدا متحصلا للجنس وهو الفصل، وإذا ضم وقيد، صار الجنس متحصلا ومتحدا مع الفصل، وهو إلى الصورة الوحدانية للمحدود.

(٣) قوله: لا على أنه إلخ: يعني أن هذا الضم ليس بمعنى أن ذلك الأمر الزائد خارج عن الجنس لاحق به أي بالجنس، كالصورة بالنسبة إلى المادة، والبياض بالنسبة إلى الجسم، حتى يكون ذلك شيئا في حد نفسه، وهذا شيء آخر منضم إليه خارج عنه، كما في الصورة والبياض، بل قيده إلى قيد الذهن الجنس بهذا المعنى؛ لأجل =

معنى خارج لاحق به، بل قيده؛ لأجل تحصيله وتعيينه منضما فيه، فإذا صار محصلا، لم
عن الجنس أي بالجنس أي تحصيل الجنس داخلا الجنس بالإضافة

يكن شيئا آخر؛ فإن التحصيل ليس يغيره بل يحققه، فإذا نظرت[١] إلى الحد، وجدته
الجنس الجنس التحصيل الجنس أيها المخاطب أي المركب من الذاتيات

مؤلفا من عدة معان كل منهما كالدرر المنثورة غير الآخر بنحو من الاعتبار، فهناك[٢]
كالجنس والفصل

كثرة بالفعل، فلا يحمل أحدهما على الآخر، ولا على المجموع، وليس[٣] معنى الحد
أي أحد الجزئين كالإنسان مثلا لعدم اتحاده بهذا الاعتبار معه

بهذا الاعتبار معنى المحدود المعقول، ....
أي اعتبار الكثرة

= تحصيله وتعينه، أي لأجل كون الجنس متحصلا متعينا مطابقا لماهية نوعية، حال كون ذلك الأمر الزائد منضما داخلا فيه، أي في الجنس، لا منضما إليه، وإذا صار الجنس المبهم محصلا بهذا الأمر الزائد، لم يكن الجنس بضم تلك الزيادة شيئا آخر متغيرا عن ماهية، بل يحققه، أي يجعل الجنس محققا مطابقا لماهية نوعية متعينة، فسقط ما قيل من أن انضمام الفصل إلى الجنس لما كان من قبيل انضمام أمر زائد، وأيضا الجنس إذا كان منفردا أو ممتازا في الوجود عن الفصل، ينبغي أن لا يصح حمل الجنس على الفصل؛ ضرورة أن مدار الحمل على الاتحاد في الوجود، وعدم المغايرة بين المحمول والمحمول عليه، وكلاهما منتفيان، أما انتفاء الأول فلتصريح المصنف رحمه الله بانفراد وجود الجنس عن الفصل، وأما انتفاء الثاني فلما يفهم من قوله: «وأضاف إليه زيادة»؛ لأن ضم شيء زائد إلى ما زيد عليه يقتضي المغايرة بينهما، والسقوط ظاهر، كما لا يخفى، وههنا كلام طويل لأحسن المحققين، ولولا مخافة التطويل لأتيت بها، فمن شاء الاطلاع عليه فليراجع إلى شرحه لهذا الكتاب.

(١) قوله: فإذا نظرت: أيها المخاطب إلى الحد المؤلف من الذاتيات، كالحيوان الناطق مثلا، وجدته مؤلفا ومركبا من عدة معان إلى معان متعددة، كالجنس والفصل، كل واحد من هذه المعاني كالدرر الغير المنظومة في مسلك واحد بنحو من الاعتبار، هو اللحاظ التفصيلي للعقل؛ فإن له أن يلاحظه كل واحد من تلك المعاني على حدة.

(٢) قوله: فهناك: [أي في الحد المؤلف من المعاني] أي في الحد المركب من معان متعددة كثرة بالفعل؛ ضرورة أن الجنس له وجود بالفعل، والفصل له وجود آخر، فيكون كل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار، فلا يحمل أحدهما أي أحد الجزئين على الآخر، فالحيوان لا يحمل على الناطق، والناطق لا يحمل على الحيوان، ولا على المجموع هو الطبعية النوعية المركبة منهما كالإنسان مثلا، ووجه عدم الحمل ما مر من أن كل واحد من الجزئين غير الآخر، وغير الكل في هذا الاعتبار التفصيلي.

(٣) قوله: وليس معنى الحد بهذا الاعتبار: التفصيلي هو بعينه مع المحدود المعقل الذي هو المجمل من كل وجه؛ فإن اعتبار التفصيل غير اعتبار الإجمال، كما لا يخفى، فلا يرد أن المقرر المسلم عندهم: أن معنى الحد بعينه معنى المحدود المعقول، فعلى هذا يصح الحمل، فلا يصح قول المصنف رحمه الله، فلا يحمل أحدهما على الآخر.

لكن(١) إذا لوحظ إلى إبهام أحدهما، فقيد بالآخر منضما(٢) فيها، ووصف توصيفا لأجل
شرط أي أحد الجزئين هو الجنس أي بالفصل داخلا

التحصيل(٣) والتقويم كان شيئا(٤) آخر مؤديا إلى الصورة الوحدانية التي للمحدود
أي هذا المجموع أي موصلا

كاسبا لها، مثلا:(٥) الحيوان الناطق في تحديد الإنسان يفهم منه الشيء الواحد هو بعينه
أي الحيوان الناطق

الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق، ....

(١) قوله: لكن إذا إلخ: لما يرد أن المعرف بالكسر يجب أن يكون محمولا على المعرف بالفتح، ولما لم يكن الحد محمولا على المحدود، لم يكن تعريفا له، دفعه المصنف رحمه الله بقوله: «لكن إذا لوحظ إلى إبهام أحدهما» أي أحد الجزئين وهو الجنس، فقيد ذلك الجزء مبهم، وهو الجنس بالآخر، وهو الفصل، حاصل الدفع: أنهما إذا لوحظا بلحاظ الإبهام والتحصيل، وتوصيف أحدهما بالآخر توصيفا تحصيليا تقويميا، كان محمولين على المعرف، ويكونان تعريفا له، ويكون معنى الحد وهو بعينه معنى المحدود بذلك اللحاظ.

(٢) قوله: منضما: يعني قيد الجنس بالفصل حال كون الفصل داخلا في الجزء المبهم الذي هو الجنس، بأن يجعل من محصلاته، مع كون ماهية نوعية، ووصف ذلك الجزء المبهم بالآخر توصيفا، بحيث يجعل أحدهما موصوفا والآخر صفة.

(٣) قوله: لأجل التحصيل: لما كان يرد إيرادان، أحدهما: أنه من متقرر في مقرره أن الموصوف يكون محصلا بصفة، لا بالعكس، وههنا الوصف الذي هو الفصل محصل لموصوفه وهو الجنس، وثانيهما: أنه يلزم التدافع بين كلامي المصنف رحمه الله؛ فإن قوله أولا: «منضما فيه» يدل على أن الفصل داخل في الجنس محصل، وقوله ثانيا: «وصف توصيفا» يدل على أن الفصل خارج عن الجنس؛ ضرورة أن الوصف يكون خارجا عن موصوف، فأجاب عنهما المصنف رحمه الله بقوله: «لأجل التحصيل» أي التحصيل الجنس، والتقويم أي تقويم الجنس، أو الفصل النوع، بأن يصيرا بانضمام المحصل متقوما مطابقا كماهية نوعية، حاصل الجواب: أن إطلاق الوصف على الفصل لأمر في ملابسة، وهي أن الوصف كما يكون قيدا للموصوف، كذلك الفصل قيدا للجنس.

(٤) قوله: كان: أي هذا المجموع الذي هو الحد باعتبار هذه الملاحظة، وهي ملاحظة المبهم، والمحصل بطريق الانضمام في المبهم، شيئا مؤديا وموصولا إلى الصورة الوحدانية التي هي للمحدود، وكأسا لهذه الصورة الوحدانية.

(٥) قوله: مثلا: أورد المصنف رحمه الله هذا المثال في أثناء القانون، وبيان طريق التحديد وتأديته إلى المحدود للتوضيح، وحاصله: أن الحيوان الناطق الذي قيد ووصف فيه الحيوان بالناطق توصيفا تحصيلا تقويما، يفهم منه أي من الحيوان الناطق، شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق، فبهذا الاعتبار يكون معنى الحد بعينه معنى الحدود.

كما أن العقد[١] الحملي يفيد الصورة الاتحادية التي للموضوع مع المحمول في الخارج،
نحو زيد قائم

إلا أن هناك[٢] تركيبا خبريا، ففيه حكم، وههنا تركيب تقييدي يفيد تصور الاتحاد
أي في العقد الحملي — ليس أحدهما قيدا للآخر بل محمول عليه — أي في الحد — ذلك التركيب

فقط، فمجموع التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلا هو الحدُّ الموصل[٣] إلى التصور
أي من غير الإذعان — كالحيوان الناطق

الواحد المتعلق بجميع الأجزاء إجمالا، وهو المحدود، ....
كالإنسان

---

(١) قوله: كما أن العقد إلخ: في دفع لما يستبعده العقل من كون الأمور المتعددة المتكثرة مؤدية إلى الصورة الوحدانية بإيراد مثال يتمكن في الذهن، وحاصل النظير: أن القضية كما تكون مرآة للمحكي عنه، ويكون المرآة فيها مركبة مفصلة، والمرئي واحدا بالوحدة الحقيقة في حمل الذاتيات الحقيقة عندهم، كذلك الحد المركب الموصل إلى الكنه الذي هو متوحد بالوحدة الحقيقة عندهم، إلا أن العلم في الصورة الأولى تصديقي، وفي الأخرى تصوري. قال الفاضل المبين: هذا نظير للمطلوب في حق أن الصورة الوحدانية في العقد الحملي كما لا يحصل من الموضوع والمحمول بدون اعتبار الحكم واتحاد أحدهما مع الآخر في الخارج، كذلك الصورة الوحدانية للمحدود من الحيوان الناطق لا يحصل بدون اعتبار التوصيف النحو المذكور.

(٢) قوله: هناك إلخ: كأن يراد أنه على هذا لم يبق بين العقد الحملي والحد فرق، فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله: «إلا أن هناك» أي في العقد الحملي تركيبا خبريا، فأحدهما محمول على الآخر، وليس هناك إلا تقييدا توصيفا، ففيه أي في التركيب الجزئي حكم بثبوت المحمول للموضوع، أو بسلبه عنه، فعلمه يكون تصديقا، وههنا أي في الحد تركيب تقييدي، فأحدهما مقيد بالآخر، وليس ههنا حمل، فعلمه يكون تصورا.

(٣) قوله: الموصل إلى التصور إلخ: يعني أن الحد موصل إلى تصور المحدود، والفرق بينهما بالتفصيل والإجمال، وهذا القول من المصنف رحمه الله بظاهره يدل على أن في التعريف تصورين، فينطبق على مذهب الجمهور، ويمكن حمله على مذهب المحققين، بأن يراد من التصور الواحد تصور فيه اعتبار أنه تصور أمر واحد، فلذا أطلق عليه الإجمال؛ إذ قد عرفت أن في المحدود وحدة وإجمالا، فإذا اعتبر في التصور أنه تصوره، أطلق عليه الواحد والإجمال، وتفصيله: أن مراد المصنف رحمه الله بالتفصيل الواقع في كلام هو تصورات الأجزاء باعتبار أنها تصوراتها، فهي بذلك الاعتبار تكون كاسبة، وبالإجمال الواقع في كلامه هو تصورات تلك الأجزاء باعتبار أنها تصور الماهية التي يعبر عنه بالتصور بالكنه، فهي بذلك الاعتبار يكون مكتسبا. وبالجملة: المراد بالإجمال هو لحاظ الاتحاد في المرئي، لا ما هو مدلول لفظ المحدود، ولكونه بديهيا حاصلا قبل الكسب، وبالتفصيل هو لحاظ عدم الاتحاد في المرآة، فينطبق على مذهب المحققين؛ لأن ثمه مجموعا مرتبا من التصورات يوجب ذلك المجموع المرتب حصوله =

فاندفع[١] شك الرازي:[٢] أن تعريف[٣] ....

= شيء آخر مغائرا لذلك المجموعة المرتب متعلق بجميع الأجزاء هو تصور الماهية الإجمال، فيكون في التعريف تصوران: إجمالي وتفصيلي، كما هو مذهب الجمهور والقاضي الأموري. قال أحسن المحققين: وقد زعم بعض المحققين: أنه لا يحصل في الحد أيضا صورة المحدود، بل الالتفات إليه فقط، وهو باطل؛ فإنه حينئذ لا يحصل العلم النظري؛ فإن ثمرة النظر حينئذ إنما يكون الالتفات فقط، وهو ليس بعلم؛ فإنه عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن والالتفات المعبر بالتوجه فعل من أفعال النفس مغائر لها، مع أن ذلك اصطلاح جديد؛ فإن الجمهور قالوا: إن صورة الحد علة لحصول صورة المحدود.

(١) قوله: فاندفع: هذا تفريع على ما تقدم من الفرق بين الحد والمحدود بالتفصيل والإجمال، أي بهذا التحقيق الذي هو مشتمل على الفرق بين الحد والمحدود بالإجمال والتفصيل زال شك الرازي، وتقرير الشك سيجيء.

(٢) قوله: الرازي: المسمى بفخر الدين، وهو إمام جليل، وله تصانيف كثيرة، الرازي نسبة إلى الري، وهي بلدة بلدة معروفة، زيد الزائي على غير القياس، وأورد الإمام هذا الشك في المحصل. اعلم أن الإمام الهمام ذهب إلى بداهة التصورات كلها بوجهين، الأول: ما مر في أوائل التصورات من أن المطلوب إن كان مشعورا به، يلزم تحصيل الحاصل، وإن لم يكن مشعورا به، يلزم طلب المجهول المطلق، وقد مر جوابه فيما سبق، فلا نعيده، والثاني: بهذا الشك الذي سيجيء توضيحه.

(٣) قوله: أن تعريف إلخ: حاصل الشك: أن التعريف بالتعريف باطل؛ فإن المعرف إما أن يكون عين المعرف، فالتعريف دوري، أو جميع أجزائه وهو نفسه، فالتعريف أيضا دوري، وعلى كلا الشقين يلزم تحصيل الحاصل؛ فإن المعرف بالكسر يحصل قبل المعرف بالفتح، وإذا كان الثاني عين الأول، ويحصل بعده، فيلزم تحصيل الحاصل؛ إذ الحصول لذات واحدة لا يتعدد، أما الدليل على عدم تعدد الحصول لذات واحدة، فهو أن الحصول مصدر، وكل مصدر إنما يتعدد بتعدد المنسوب إليه، وإذن المنسوب إليه واحد، فالحصول واحد، أو يكون بعض أجزائه، وهو أيضا باطل؛ فإن الكلام ههنا في تمام ماهية المعرف بالفتح، ولا يحصل تمام الماهية ببعض الأجزاء، أو يكون المعرف عارضا للمعرف بالفتح، فلا يحصل منها ذات أصلا؛ فإن العارض لا يحصل منه ذات المعروض. فإن قلت: إنه وإن لم يحصل من العارض المعرف بالكسر ذات المعروض المعرف بالفتح، لكن يحصل منه قطعا، فالتعريف مفيد، ليس بباطل رأسا، كما زعم الإمام، فقلت: إن العارض المعرف بالكسر إما عين وجه المعرف بالفتح، أو تمام أجزائه، فيلزم الدور وتحصيل الحاصل، أو بعض أجزائه، فلا يحصل منه تمام ماهية وجه المعرف بالفتح، والكلام فيه، أو عارضا له خارجا عنه، فلا تحصل منه ذات المعروض، فأقسام التعريف بأسرها باطلة.

الماهية إما بنفسها[١] أو بجميع أجزائها، وهو نفسها، فالتعريف تحصيل[٢] الحاصل، أو بالعوارض،[٣] ولا علم بالحقيقة[٤] إلا العلم[٥] بالكنه، والعوارض[٦] لا تعطيه،[٧] فالأقسام[٨] بأسرها باطلة.

ومن ههنا[٩] ذهب إلى بداهة التصورات كلها.

أي جميع الأجزاء أي نفس الماهية وهو باطل
يكون تعريف الماهية أي لا تعطي الكنه ولا تفيده
أي بتمامها فبطل التعريف وانتفى الكسب في التصورات
الإمام الرازي بأن قال: ليس شيء من التصورات بمكتسب

---

(١) قوله: بنفسها: أي يكون تعريف الماهية بنفس الماهية، كتعريف الإنسان بالإنسان، أو يكون التعريف للماهية لجميع أجزائها، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، والضرورة شاهدة أن جميع أجزاء الماهية هو بعينها هو نفس الماهية؛ فإن الماهية المركبة ليست عبارة عن جميع الأجزاء، فافهم.

(٢) قوله: تحصيل إلخ: وهو باطل؛ لأن ما هو حاصل في الذهن متصف بالحصول، ولما يتعلق به التحصيل، فيصير متصفا بالحصول أيضا، فهذا الحصول إن كان هو الحصول السابق، فما الفائدة في التحصيل، وإن كان غيره، فيلزم أن يكون لذات واحدة حصولان، ولا يخفى في استحالة كما مر في الحاشية السابقة، فتذكره.

(٣) قوله: بالعوارض: أي الأمور الخارجة، سواء كان خارج فقط أو مع الأجزاء.

(٤) قوله: بالحقيقة: أي في الواقع أو بحقيقة الشيء، يعني لا علم في الواقع إلا العلم بالكنه، أو لا علم لحقيقة الشيء إلا العلم بالكنه، فالحقيقة إما عبارة عن الواقع ونفس الأمر، أو عن الماهية.

(٥) قوله: العلم بالكنه: [لأنه غيره لا ينكشف به الشيء حقيقة، فلا علم له].

(٦) قوله: والعوارض: [أي الأمور الخارجية العارضة لها].

(٧) قوله: لا تعطيه: أي لا تفيد العلم بالكنه، بل العوارض تفيد العلم بالوجه، وقد عرفت أن المقصود هو العلم بتمام الحقيقة، وفيه ما قال الفاضل الخيالي من أن تصور الشيء بالكنه بالعرضي، بأن يكون العرضي سببا لحصوله، غير ممتنع، أو يجوز أن يكون للعرضي نسبة خاصة بماهية المعروض، يلزم من العلم به العلم بكنه، كيف لا، وقد قالوا: إنه يجوز أن يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمبائن آخر، وإن لم يطرد في جميع العوارض.

(٨) قوله: فالأقسام: أي كون المعرف بالكسر عين المعرف بالفتح، أو جميع أجزائه، أو بعض أجزائه، أو غير المعرف، فهذه الأقسام كلها باطلة، كما مر تقريره، فبطل التعريف، وانتفى الكسب في التصورات.

(٩) قوله: من ههنا: أي من بطلان أقسام التعريف بأسرها، ذهب الإمام الهمام إلى بداهة التصورات كلها؛ إذ لو كانت نظرية، ولم تكن ممتنعة الحصول، كانت حصولها بالكسب، وكاسب التصور هو التعريف، وقد عرفت أن أقسامه بأسرها باطلة، فثبت كون التصورات بتمامها بديهية، يرد عليه أن مذهب الإمام أن التصديق مركب من التصورات، فإذا كانت التصورات كلها بديهية، كانت تصديقات كذلك، فلا وجه للتخصيص، أجيب بأن من =

الثاني:(١) التعريف اللفظي من المطالب التصورية؛ ....

أي المبحث الثاني

أجزاء التصديق الحكم، فيجوز أن يكون نظريا لنظارته، يرد عليه أنه حقيقة تصورية، فحين كونه نظريا كيف صح كلية بداهة التصورات؟ أجيب بأن للحكم حصولين: حصول أصلي، وحصول ظلي، وهو حصول مفهومه، هو بالاعتبار الأول ليس من الحقائق التصورية، بل معلوم العلم الحضوري؛ لكونه من صفات النفس، فيجوز أن كون نظريا، وبالاعتبار الثاني من الحقائق التصورية ومعلوم الحصولي، ولا يكون إلا بديهيا، فيصح كلية بداهة تصورات عند الإمام مع جواز كون الحكم نظريا، يرد عليه أنه قد تقرر أن البداهة والنظرية من صفات معلوم لحصولي أو العلم الحصولي، فكيف يصح القول بكون الحكم نظريا مع القول بكونه معلوم الحضوري أيضا، لا أنه حينئذ يفسر النظري بما يتوقف حصول نفسه أو مفهومه على النظر، ويراد بالحصول الحضور، لا الارتسام الذي و الموجود الظلي، ثم هذا كله على تقدير أن يكون المراد من الحكم الذي هو جزء التصديق الإذعان، وأما إذا كان المراد النسبة التامة الخبرية في مرتبة القيام، ففيه تفصيل لا يسعه المقام، والقول بالإجمالي فيه أن جزء التصديق صورة النسبة التامة الخبرية في مرتبة القيام، ولها اعتباران: اعتبار أنها رابطة بين الطرفين، واعتبار استقلالها مع قطع لنظر عنها، فنظريتها بالاعتبار الأول، ومحصله يرجع إلى احتمالين، الأول: أن مراد الإمام كلية بداهة الحقائق التصورية التي تكون مستقلة، وصورة النسبة بالاعتبار الأول غير مستقلة، فلا يكون من أفراد موضوع الكلية، يرد عليه أن تخصيص حكم البداهة بالحقائق التصورية التي تكون مستقلة عند الإمام مما لم يقل به أحد، والثاني: أن الضروري لتصحيح الكلية دخول جميع أفراد موضوعها في محمولها، ولو باعتبار لا دخول جميع أفراد موضوعها لجميع الاعتبارات، ولا شك أن النسبة التامة الخبرية وإن كانت حقيقة تصورية، لكنها بديهية، واعتبار استقلالها وإن كانت نظرية باعتبار الرابطية، ولأحسن المحققين ههنا تحقيق عجيب، لو لا مخافة الإطناب لَأَتيت به، من شاء الإطلاع عليه فليراجع إلى شرحه هذا الكتاب.

(١) قوله: الثاني: أي المبحث الثاني من المباحث الأربعة في المعرف، اعلم أنه اختلف القوم في التعريف اللفظي، فذهب العلامة التفتازاني إلى أنه من المطالب التصورية؛ إذ لا فرق بينه وبين الاسمي، وهو من المطالب التصورية، فكذا هذا، وفيه: أن الاسمي يكون فيه تحصيل صورة غير حاصلة، واللفظي يكون فيه إحضار صورة مخزونة، فأين من هذا من ذلك. وقال الصدر الشيرازي: إنه من المطالب التصورية بناء على إفادته تصور المعنى الموضوع له، من حيث إنه معنى هذا اللفظ، وفيه: أن يحصل حينئذ صورة غير حاصلة؛ فإن المعنى لم يكن حاصلا، من حيث إنه معنى هذا اللفظ، وهذا خلاف تصريحات القوم، وذهب السيد الشريف إلى أنه من المطالب التصديقية، حيث قال في شرح المواقف: إنه إذا قيل: الإنسان حيوان ناطق، وأريد أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحا، كان هذا التعريف لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع، كما نقل، وذهب المحقق الدواني إلى أنه من المطالب التصورية، =

فإنه[1] جواب «ما هو»، وكل ما هو جواب «ما هو» فهو تصور،[2] ألا ترى إذا قلنا:
صغرى — كبرى — تصور للصغرى

الغضنفر موجود، فقال المخاطب: ما الغضنفر؟ ففسرناه بالأسد، فليس هناك حكم،[3]
ولم يفهم المخاطب معناه فيسأل عنه — أي في هذا التفسير

نعم[4] بيان موضوعية ....
بيان لمنشأ اللفظ

= ويفيد إحضار الصورة المخزونة والالتفات إليها، والمراد من التصور أعم من الحصول. قال السيد الزاهد: وتحقيق المقام أنه إذا سئل عن أمر بديهي، فقيل: ما الوجود مثلا؟ فيقال: ما يكون فاعلا أو منفعلا، فمن شأنه أن يحصل منه للسائل إحضار المعنى الموجود الالتفات إليه من بين التصور المخزونة، وأن يحصل له التصديق بأن لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى، فإذا قيل ذلك في العلوم اللغوية، فالمقصود منه التصديق وإن كان التصور حاصلا في ضمنه، ونظر أرباب تلك الصناعات مقصور على الألفاظ، وإذا قيل ذلك في العلوم العقلية، فالمقصود منه على ما هو وظيفة هذه العلوم التصورية وإن كان التصديق حاصلا في ضمنه.

(١) قوله: فإنه: [أي التعريف اللفظي] لما اختار المصنف رحمه الله أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية، فاستدل عليه بقوله: «فإنه» أي التعريف اللفظي جواب ما، قوله: «وكل ما هو جواب ما فهو تصور» ينتج إلى أن التعريف اللفظي مطلب تصور، وهو المطلوب، أما الكبرى فلظهورها أن "ما" موضوعة لطلب التصور، لم يتعرض المصنف إلى دليلها، وأما الصغرى فلكونها نظرية، أشار إلى دليلها بقوله: «ألا ترى إذا قلنا: الغضنفر موجود، فقال المخاطب جاهلا: ما الغضنفر» مستفسرا لحاله عن القائل ما الغضنفر؟ فعبرناه وفسرناه بالأسد، فوقع الأسد الذي هو التعريف اللفظي في جواب «ما».

(٢) قوله: تصور: [ينتج أن التعريف اللفظي تصور.]

(٣) قوله: هناك حكم: هذا لما نقل عن السيد السند من أنه إذا قيل: الإنسان حيوان ناطق، وأريد به أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحا، كان هذا تعريفا لفظيا، وحكمه قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال، فليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة، بل التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى، فإذا قلت: ما الغضنفر؟ قلت: هو الأسد، كان المطلوب أن الغضنفر موضوع لمعنى الأسد، وهذا تصديق بلا شبهة، فإذا أورد عليه المنع، استندت بكتب اللغة أو بأقوال المتقدمين من أهل اللسان، وتلخيصه: أن في التعريف اللفظي حكما، وكل ما يكون فيه حكم، يكون من المطالب التصديقية، فالتعريف اللفظي يكون من المطالب التصديقية، وحاصل الرد: أنه في التعريف اللفظي ليس حكم فيه، بل ههنا تصور ساذج مرة ثانية، كما إذا قلنا: الغضنفر موجود، فقال المخاطب: ما الغضنفر؟ فهو إنما يطلب تصوره مرة ثانية في المدركة؛ لحصول الصورة في الذهن سابقا.

(٤) قوله: نعم إلخ: هذا بيان لمنشأ غلط من ذهب إلى أن التعريف اللفظي من المطالب التصديقية، حاصله: أن التعريف اللفظي قد يحصله فيه فائدتان، الأولى: التصور ثانيا للصورة المخزونة، والثانية: وضع اللفظ للمعنى، =

اللفظ في جواب «هل[1] هذا اللفظ موضوع لمعنى؟» بحثٌ لفظيٌّ يقصد إثباته بالدليل
أي لغوي
في علم اللغة، فمن قال:[2] إنه من ....
وليس له تعلق بالمنطق أي التعريف

= ألا ترى أنا إذا قلنا: الغضنفر موجود، فقال المخاطب: ما الغضنفر؟ ففسرناه بالأسد، فيحصل حينئذ للمخاطب الإحضار للصورة المخزونة، وهو عبارة عندهم من حصول الصورة في المدركة ثانيا، وأن لفظ الغضنفر موضوع لمعنى الأسد المعلوم أولا، والمنطقيون إنما يعدونه في المطالب التصورية للفائدة الأولى؛ فإن نظرهم مقصور عليها إذن فبحث عندهم أنما يتعلق من جهة تلك الفائدة، وحينئذ يورد منه في جواب «ما» الطالب للتصور عندهم موافقا للغة، وأما أهل اللغة فينظرون إلى الفائدة الثانية، وهي موضوعة اللفظ للمعنى؛ فإنهم إنما يبحثون من الألفاظ من تلك الجهة.

(١) قوله: في جواب هل إلخ: يعني أن التعريف اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ، كذلك يكون فيه تبين أن هذا اللفظ مثلا لفظ الغضنفر موضوع لمعنى وضع له لفظ الأسد، فيقع في جواب «هل هذا اللفظ موضوع لمعنى» فقيل: إنه موضوع للأسد، فوجد فيه الحكم بأنه موضوع، فصار تصديقا، لكن بيان موضوعية اللفظ من المباحث اللغوية التي يقصد إثباتها بالدليل في علم اللغة، وليس له تعلق بالمنطق، والكلام ههنا فيما يكون من المباحث المنطقية.

(٢) قوله: فمن قال: القائل هو السيد السند في شرح المواقف حيث قال: إذا قيل: الإنسان حيوان ناطق، وأريد به أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحا، كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل لوجه استعمال، إنما قال: يكون التعريف اللفظي من المطالب التصديقية؛ تحرزا عن تحصيل الحاصل التصور سابقا، يعني أنه لو كان التعريف اللفظي من المطالب التصورية، لزم تحصيل الحاصل، والتالى باطل، فالمقدم مثله، ووجه الملازمة: أنه لا بد في اللفظي من حصول المعنى الموضوع له في الذهن سابقا، حتى يصح تفسير اللفظ الموضوع له بلفظ أوضح، فلو كان من المطالب التصورية، يكون فيه تحصيل صورة، وما هي إلا صورة حصلت سابقا، فيلزم تحصيل الحاصل، وأجاب السيد الهروي بمنع الملازمة، بأنه لا يلزم تحصيل الحاصل؛ فإن الصورة قبل التعريف اللفظي كانت حاصلة في الخزانة، لا في المدركة؛ لأن الصورة بعد زوال الالتفات إليها يزول من المدركة، وتبقى في الخزانة، فالصورة التي يزول عنها الالتفات، كانت في الخزانة، كصورة الأسد مثلا، إذا فسرنا الغضنفر بالأسد، حدثت الالتفات إلى صورة الأسد، فلا يلزم تحصيل الحاصل، إنما يلزم تحصيل الحاصل لو كانت الصورة حين التعريف اللفظي حاصلة في المدركة، ثم طولب حصولها؛ فإن قلت: مقصود السيد السند أن مآل التعريف اللفظي ومرجعه التصديق؛ لأنه ينكر كونه من التصور، ومن مطلب ما قلت في البحث اللغوي التصديق مقصود، =

المطالب[١] التصديقية، لم يفرق[٢] بينه وبين البحث اللفظي اللغوي. الثالث:[٣] أن مثل[٤] المعرف كمثل[٥] نقاش ينقش شبحا في اللوح، فالتعريف تصوير[٦] بحت لا حكم فيه،

أي بين التعريف اللفظي — أي المبحث الثالث — بالكسر — أي كحال — أي صورة — معرض لا شيء فيه

= وليس بمقصود في التعريف اللفظي، وحصول التصديق مع التعريف اللفظي وقيامه فيه لا يوجب أن يكون مرجعا له، وإلا يرجع جميع أقسام التعريف إلى التصديق؛ لحصوله فيها، فالغرض في التعريف اللفظي ليس تصور المعنى من حيث إن اللفظ موضوع له، بل غرض نفس تصور المعنى من حيث إنه معنى اللفظ، بأن يكون الحيثية تعليلية، لا تقييدية، والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق به الغرض بالذات، بل هو ضمني، فافهم.

(١) قوله: المطالب: [يفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى.]

(٢) قوله: لم يفرق إلخ: مع أن بينهما فرق؛ إذ الأول مطلب تصوري واقع في جواب «ما» ومن وظائف أهل المعقول، والثاني مطلب تصديقي واقع في جواب «هل» ومن وظائف أهل اللغة.

(٣) قوله: الثالث: أي المبحث الثالث من المباحث الأربعة في المعرف على طريق التحقيق دون الاعتراض والجواب، على ما هو الظاهر المنساق إلى الذهن.

(٤) قوله: مثل المعرف: [يفتح الميم المثلثة بمعنى الحال] أي حال من يأتي التعريف، وهو الظاهر بالتشبيه؛ فإن النقاش من يأتي بالنقش، والتعريف مناسب النقش، لا النقاش، كما لا يخفى، ويمكن أن يراد به المعرف الاصطلاحي، وهو ما يحمل على الشيء لإفادة تصوره، ويقال: التشبيه باعتبار أن النقاش كما يعرف به ذو الشج، كذلك المعرف الاصطلاحي يعرف المعرف بأن يحصل صورته أو يلتفت إليه، وليس فيه شيء آخر سوى هذا فيه.

(٥) قوله: كمثل إلخ: أي كمال نقاش ينقش الشبح والصورة في اللوح؛ ليكون مرآة لذي الشبح كذلك من يأتي بالتعريف، ينقش في الذهن صورة المعرف بالكسر؛ ليكون مرآة للمعرف بالفتح، أي لحصوله في الذهن على طريقة القوم؛ لأنهم قالوا: إن في التعريف صورتين، أو بلا التفات إلى المعرف بالفتح على طريق بعض المحققين من المتأخرين، حيث قال: إن في التعريف صورة واحدة، فكما في المشبه ليس إلا التصوير البحت، كذلك في المشبه لا يكون إلا تصوير بحت، لا حكم فيه بالصراحة، فلا فرق بين النقش والتعريف، إلا أن المنقوش في اللوح صورة محسوسة، والمنقوش في الذهن صورة معقولة.

(٦) قوله: تصوير: بأن يحصل بالتعريف صورة المعرف بالفتح على طريق القوم، أو يلتفت إليه على طريق بعض المحققين، وليس فيه شيء آخر سوى هذا التصوير والالتفات، فلا حكم فيه، وإلا لكان تصديقا، لا تصويرا، فإذا قلنا: الإنسان حيوان ناطق، لا يقصد به الحكم على الإنسان بكونه حيوانا ناطقا، بل أراد أن يتوجه الذهن إلى الإنسان الذي يعلم بوجه من الوجوه؛ ليكون تصويره على وجه أتم وأكمل.

فلا يتوجه عليه[١] شيء من المنوع،[٢] نعم[٣] هناك أحكام ضمنية مثل دعوى الحدّية[٤]
أي في التعريف — أي كون التعريف حدا

المفهومية والإطراد[٥] والانعكاس[٦] إلى غير ذلك،[٧] ....
أي كونه مفهوما — كونه مطردا — كونه منعكسا — مثل دعوى الأوضحية وغيرها

(١) قوله: فلا يتوجه عليه: أي على التعريف، وهذا تفريع على أنه لا حكم فيه، بل ليس فيه إلا التصوير البحت، حاصله: أنه إذا لم يكن في التعريف حكم، ولا يكون إلا التصوير البحت، فلا يجوز أن يمنع أو ينقص أو يعارض بشيء؛ لا بد لها من الحكم، فكما أن النقاش إذا أخذ أن يترسم في اللوح نقشا، لم يتوجه عليه منع، بل لم يكن له معنى، كذلك المعرف لم يتوجه عليه شيء، فلا يصح أن يقال: لا نسلم أن الإنسان حيوان ناطق؛ فإنه يجري مجرى أن يقال للكاتب: لا نسلم كتابك، وهو غير مسموع.

(٢) قوله: من المنوع: أي المنع والنقض والمعارضة، أما المنع فعبارة عن طلب الدليل، والمناقض فله نحوان: إجمالي وتفصيلي، أما الإجمالي فله طريقان، أحدهما: استلزام الدليل بجميع مقدماته للمحال، والثاني: جريان الدليل في موضع يتخلف عنه مدلوله، وأما التفصيلي فعبارة عن الاختلال في مقدمة معينة منه كالصغرى، وأما المعارضة فعبارة عن إقامة دليل على خلاف ما أقام الخصم الدليل عليه، فإطلاق المنع على أخويه إما بطريق التغليب، أو طريق التجوز، بأن يراد منه مطلق الاختلال، وبالجملة: مقصود المصنف رحمه الله من هذا البحث الاعتراض بلزوم سد باب الاعتراضات على التعريفات؛ إذ هي إنما تتوجه على الأحكام، والتعريفات خالية عنه.

(٣) قوله: نعم إلخ: جواب سؤال مقدر، تقرير السؤال: أنه إذا لم يكن في التعريف حكم أصلا، ولا يتوجه عليه المنوع، فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا أو منعكسا كونه حدا أو غير ذلك، مع أنهم يجوزون منع هذه الأحكام، تحرير الجواب: أن التعريف إن لم يكن فيه أحكام صراحة، لكن فيه أحكام ضمنية، يفهم منه من جهة أن من يأتي بالتعريف فقد يقصد التعريف الكامل منه، بحيث يحصل تميز المعرف عن غيره تميزا تاما كاملا بتمام الذاتيات، بحيث يدخل فيه جميع أفراده ويخرج عنه غيرها، فكأنه يدعى أن هذا التعريف حد تام جامع مانع، ففي التعريف يوجد أحكام ضمنية.

(٤) قوله: الحدية إلخ: أي يكون التعريف حدا، أو كونه مفهوما وكونه مانعا وكونه جامعا.

(٥) قوله: الإطراد إلخ: الإطراد هو التلازم في الثبوت، كقولنا: كلما صدق عليه الحد، صدق عليه المحدود وبالعكس، ويلازمه المنع؛ إذ لو لم يكن التعريف مانعا، ينتقض حكم هذه الكلية.

(٦) قوله: الانعكاس إلخ: هو التلازم في الانتفاء، كقولنا: كلما لم يصدق عليه المحدود، لم يصدق عليه الحد، وبالعكس، ويلازمه الجمع؛ لأنه إذا لم يكن التعريف جامعا، ينتقض حكم هذه الكلية.

(٧) قوله: غير ذلك: مثل دعوى الأوضحية والجنسية والفصلية ونحوها، وذلك إذا كان من يأتي بالتعريف، يقصد تميزا كاملا، بحيث يدخل فيه جميع أفراده، ويشذ عنه ما سواه بتمام الذاتيات، فهو كأنه يدعى أن تعريفه حد تام مفهوم جامع مانع أوضح من المعرف، وهذا جنسه، وذلك فصله.

فيجوز(١) منع تلك الأحكام، لكن العلماء(٢) أجمعوا على أن منع التعريفات لا يجوز، ...

(١) قوله: فيجوز منع تلك الأحكام: الضمنية المتفهمة من التعريف، بأن يقال: لا نسلم أن هذا التعريف حد تام أو مفهوم جامع مانع، أو أن التعريف أوضح من المعرف بالفتح، أو هذا جنسه، أو ذلك فصله. اعلم أن المنع غير مختص بواحد من تلك الأحكام من دعوى الحدية والمفهومية والإطراد والانعكاس، وعدم الاختصاص ظاهر؛ فإنه يقال: لا نسلم أن هذا حد للإنسان، أو أن الحيوان جنس له، أو أن الناطق فصل له، أو أن الحيوان الناطق مطرد أو منعكس بالإجماع، وأما النقص في المسلك المشهور فيختص بدعوى الإطراد، وهو التلازم في الثبوت، وبدعوى الانعكاس وهو التلازم في الانتفاء ببيان الاختلال، وصورته: أن يقال: لا إطراد في هذا الحد؛ فإنه يصدق على ما لا يصدق عليه، ولا عكس فيه؛ فإنه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود. وجملة الكلام: أنه إن لم يكن التعريف مانعا، فقد انتقض حكم الكلية الأولى، وإن لم يكن جامعا، فانتقض حكم الكلية الثانية، وقيل: يمكن بيان الاختلال في ما سواه، أي سوى كل واحد من الإطراد والانعكاس أيضا، مثل دعوى الأوضحية، بأن يقال: هذا التعريف ليس بأوضح منه، بل هو مساوٍ له في المعرفة والجهالة. قال الفاضل الشارح: والحق أن النقض كالمنع في عدم الاختصاص بواحد من تلك الأحكام، كل واحد من الأحكام قابل للاختلال، والنقض إنما يدور عليه أي على الاختلال. انتهى. والقول الفيصل: أن النقض بمعنى التخلف في التعريفات لا يظهر إلا في الطرد والعكس، واختصاصه بهما من هذه الجهة، وإذا أريد النقض بمعنى الإبطال، فلا يختص بواحد منهما، بل يجري في الكل، فأدرك.

(٢) قوله: لكن العلماء إلخ: لما كان يرد أنه إذا جاز المنع، جاز فعله أيضا، مع أن فعله لا يجوز، فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله: «لكن العلماء» أي علماء المعقول، «أجمعوا» اتفقوا على أن منع التعريف لا يجوز، فكأنه أي جواز العمل شريعة طريقة نسخت قبل العمل بها، وحاصله: أنه إذا كان حال ظاهر التعريف كحال نقش النقاش، كما في أنه ليس فيه المقصود إلا الانتقال إلى ذي الشبح المنقوش، لا غير، كذلك، ظاهر التعريف لا يقتضي إلا الانتقال إلى المعرف، وتحصيله في الذهن، والتفاته إلى شيء آخر من الدعوى، وتجويز المنع عليها، فتجويز المنع بحسب الدعاوي، كشريعة نسخت قبل العمل بها باعتبار عدم العمل عليها بحسب الظاهر، كما وجبت خمسون صلاة باعتبار ما أعطى الله في الأقوياء من القوة الكاملة على العبادات الشاقة، ثم نسخت إذا أظهر الرسول ضعف الأمة وعدم امتثال الضعفاء بالأداء والمحافظة عليها؛ نظرا إلى حال أكثر الناس وشفقة عليهم، فنسخت خمسون صلاة وبقيت الخمس، فكذا العلماء لما تفكروا في التعريفات فيه الدعاوي، فحكموا لجواز المنع عليها، ثم أجمعوا بحسب النظر إلى ظاهر حاله على عدم التجويز؛ لأن ظاهره ليس إلا التصور البحت، وليس مشتملة على الدعوى أصلا؛ ليحتمل المنع، وأما الاشتغال بتعريف الشيء بالذاتيات أو العرضيات، فلا يسع فيه للشخص الآخر أن يمنع صدقها على الشيء ما لم يدعى أنه صادق عليه، وله جنس أو فصل له، وأما إذا =

فكأنه شريعة نسخت قبل العمل بها، نعم ينقض[1] بإبطال الطرد والعكس مثلا،[2] والمعارضة[3] إنما تتصور في الحدود[4] الحقيقية؛ ....

أي الجواز أو الإجماع — التعريف — المنع — الجمع — التامة

= كان المقصود بإيراد الذاتيات التصوير البحت، بأن ينتقل بحصولهما في الذهن إلى حصول المعرف والتفاته إليه، فلا مساغ للمنع، فافهم. قال أحسن المحققين: لم يظهر لهذا العبد الضعيف إلى الآن وجه وجيه في النسخ، بل الظاهر أن من اشتغل بتعريف الشيء بالذاتيات والعرضيات، يسع للشخص الآخر أن يمنع صدقها على الشيء المذكور، وأيضا يمنع ذاتيتها وعرضيتها وأن يمنع سائر شرائط، فهذه الأحكام الضمنية اللازمة تمنع، فيمنع ملزومها أيضا، أي ملزوم هذه الأحكام الضمنية، وهو التعريف. انتهى. ويحتمل أن يرجع، فكأنه إلى إجماع العلماء، فحينئذ قول المصنف: «لكن العلماء إلخ» إشارة إلى اعتراض، تقريره: أن العلماء أجمعوا على عدم جواز منع التعريفات بعدم اشتمالها على الحكم، مع أنهم يرتكبون بالمنع على الدعاوي الضمنية، فتناقضوا أنفسهم، وقوله: «فكأنه إلخ» إشارة إلى جواب ذلك الاعتراض، تقرير الجواب: أن إجماعهم على عدم جواز المنع منسوخ قبل العمل به، كأنهم لما نظروا إلى ظاهر التعريف، ولم يجدوا الحكم، فأمروا لعدم جواز المنع، ثم لما تأملوه، فأدركوا الدعاوي الضمنية، نسخوا أمرهم، وجوزوا المنع.

(١) قوله: نعم ينقض: لما يتوهم متوهم: أنه إذا لم يجز المنع للإجماع على ما لم يجز النقض أيضا مع أنه جائز، فدفعه المصنف رحمه الله بقوله: «نعم ينتقض التعريف بإبطال الطرد» بأن يقال: هذا الحد غير مطرد؛ لصدقه على ما لا يصدق عليه المحدود، أو يقال: هذا الحد غير منعكس؛ لعدم صدقه على ما يصدق عليه المحدود، فالطرد هو المنع، والعكس هو الجمع، وقد مر معنى الطرد والعكس.

(٢) قوله: مثلا: فيه إشارة إلى أن النقض ليس بمختص بالطرد والعكس، كما قيل، بل يجري في غيره أيضا أنه يمكن بيان اختلال التعريف فيما سواهما، بأن ينقض أن هذا التعريف ليس بأوضح، بل هو مساو له في المعرفة والجهالة، فيتجه النقض على دعوى الأوضحية، فلم يصر مختصا بهما، والحق أن النقض بمعنى التخلف في التعريفات لا يظهر إلا في الطرد والعكس، واختصاصه بهما بهذه الحجة، وإذا أريد بمعنى الإبطال، لا يختص بواحد منهما، ويجري في الكل، وقد مر نبذ من التفصيل، فتذكره.

(٣) قوله: والمعارضة: هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم الدليل هذا القول من المصنف رحمه الله؛ لدفع التوهم الذي يتوهم هنا، وهو أنه إذا جاز النقض مطلقا أي في الحدود والرسم كليهما، جاز المعارضة مطلقا أيضا، يعني في الحدود والرسم جميعا، مع أنه مختص بالحدود وهو الحقيقة، بل بالتامة منها، فدفعه المصنف رحمه الله بقوله: «والمعارضة إلخ».

(٤) قوله: في الحدود إلخ: أي المعارضة بتعريف آخر، إنما تتصور في الحدود التامة دون غيرها من التعريف الحقيقي؛ لأن التغاير إنما يتحقق ثمه، ولهذا لو قيل: الإنسان حيوان ناطق، وقال الخصم: هذا معارض، بأن الإنسان =

إذ حقيقة الشيء لا يكون إلا واحدا بخلاف[1] الرسوم. الرابع:[2] اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل[3] أصلا،[4] وإلا[5] لجاز تحقق قضية آحادية.

لاستحالة استغناء الذات عن الذاتي — أي المبحث الرابع — مطلقا

= حيوان ضاحك، فإن سلم الحد الثاني، بطل الأول؛ لامتناع تعدد الحقائق لشيء واحد، وإلا يلزم الاستغناء عن الذاتيات، بخلاف ما إذا قيل كذلك في غيره من التعاريف، فإن سلمه فلا يضره؛ إذ لا امتناع في رسمين وحدين ناقصين لشيء واحد، ولا امتناع في حقيقتين مختلفتين حدا ورسما لشيء واحد.

(١) قوله: بخلاف الرسوم: فإن المعارضة لا يجري فيها؛ إذ يجوز أن يكون لشيء واحد رسوما متعددة باعتبار ذكر بعض، فإيراد العارض رسما آخر لا يضرر الرسم الأول، حتى يلزم عدم بقائه رسما؛ إذ يجوز أن يكون الأول والثاني رسمين لشيء واحد، ولا ضير فيه.

(٢) قوله: الرابع: أي المبحث الرابع من المباحث الأربعة في المعرف إما بطريق الحقيق، وبيان للواقع على ما هو المتبادر المنساق إلى الذهن، أو بطريق الاعتراض وجوابه.

(٣) قوله: على التفصيل: أي بالوضع الواحد، فاندفع ما أورد من أن المفرد المشترك الذي تعدد فيه الوضع، يجوز أن يدرك على المعاني الكثيرة بالتفصيل بحسب تعدد الوضع.

(٤) قوله: أصلا: أي سواء كان التفصيل تفصيل نسبة تامة خبرية، أو تفصيل نسبة تقييدية توصيفية، أو إضافية، أو غيرها، وما قيل من معنى العدم: *نابودن*، وهو لفظ مفرد، فدل على التفصيل، ففيه: أن معنى العدم يفهم من لفظ بالإجمال، ولما لم يوجد في الفارسية لفظ مفرد يعبر به عن معنى العدم، فسر بالمركب، كما أن العشق معناه أمر إجمالي يعبر عنه في الفارسية بـــ*دوستی بسیار*، وفي العربية بالمحبة المفرطة، أما الدليل على عدم دلالة المفرد على التفصيل، فيجيء من المصنف رحمه الله، أما القوم فإنهم استدلوا عليه بأن لفظ المفرد لا يخلو إما أن يكون مدلوله بسيطا، أو مركبا ذا أجزاء، فعلى الأول عدم دلالة المفرد على التفصيل ظاهر؛ لأن مدار التفصيل على الأجزاء وقد انتفت، وعلى الثاني وإن تحقق الأجزاء، لكن الانتقال من المفرد إليها إنما هو الواحد في ضرورة أن وحدة الوضع يوجب أن يكون أجزاء الموضوع له حين دلالة المفرد عليها ملحوظة بلحاظ واحد، وأن يكون الالتفات منه إليها دفعة واحدة، فلا جرم أن يكون المستفاد منه هو الأمر المجمل، لا المفصل؛ لأن التفصيل عبارة عن التعقب في حصول المدلولات للمتعقب في دوالها، وهذا يتصور في المركب دون المفرد، وأما حصول الحيوان الناطق للسامع عند سماع لفظ الإنسان، فليس من تلقاء المفرد، حتى يكون دالا على التفصيل، بل هو بتصرف السامع من عند نفسه، بأن يحلل الأمر المجمل المدلول عليه إلى ذينك الجزئين.

(٥) قوله: وإلا: أي وإن لم يكن كذلك، بل يدل المفرد على التفصيل، لجاز تحقق قضية آحادية، وهو خلاف لما تقرر عندهم. اعلم أن هذا الدليل قياس استثنائي، تمامه هكذا لو كان المفرد دالًّا على التفصيل، لجاز تحقق قضية آحادية، =

ومن ههنا[1] قالوا: المفرد إذا عُرِّف بمركب تعريفا لفظيا، لم يكن التفصيل المستفاد
أي يؤتى في تعريفه المركب
من ذلك المركب مقصودا. ....
وإلا يلزم الانقلاب

= لكن جواز تحققه باطل، ينتج أن دلالة المفرد على التفصيل باطل، وهو المطلوب، وجه الملازمة: أن المفرد لما دل على التفصيل، جاز الانتقال من اللفظ المفرد إلى معنى الموضوع والمحمول، والنسبة التامة الخبرية، فتحققت القضية بلفظ المفرد، وهذا هو القضية الآحادية المحققة باللفظ الواحد، وهو خلاف ما تقرر عندهم من أن القضية منحصرة في الثنائية والثلاثية؛ فإن القضية لا بد لها من الموضوع والمحمول، والنسبة التامة الخبرية فلا بد فيها من ثلاثة ألفاظ تدل على ثلاثة معان، إلا أن العرب ربما يختصرون، فيحذفون اللفظ الدال على النسبة الرابطة، فإذا ذكرت الرابطة، سميت القضية ثلاثية، وإذا حذفت سميت ثنائية، ويرد عليه أنه إن أريد بجواز التحقيق التجويز العقلي أي بجواز العقل، تحقق القضية باللفظ المفرد، فذلك غير ممتنع؛ لأن صيغة «أفعل وتفعل» إذا لم يتكلف بدلالة الهمزة على المتكلم الواحد أو النون على المتكلم مع الغير منها، إلى معنى القضية، مع كونهما على هذا التقدير مفردا، وإن أريد التجويز الوقوعي، بمعنى أنه يلزم تحقق القضية الأحادية في الواقع والاستعمال فعدم تحقق القضية باللفظ المفرد، لا يدل على أنه لا ينتقل من المفرد إلى المعنى المركب التفصيلي أصلا؛ لجواز أن ينتقل إلى المعنى التفصيلي سوى القضية من التوصيفي والإضافي وغير ذلك، فإن عدم التحقق في نوع لا يستلزم عدم التحقق مطلقا بجواز أن يتحقق في نوع آخر، وكذلك أن تقول: مراد المصنف رحمه الله أن الاستقراء التام يدل على أن المفرد، لا تفصيل فيه أصلا، ولا يدل على المعاني المركبة بالتفصيل، فلو جوزنا دلالة على التفصيل، يجوزنا تحقق قضية آحادية أيضا؛ لأن نسبة المفرد إلى جميع المعاني المركبة المفصلة على السواء عند الاستقراء، فتجويز بعض أنواع التركيب في المفرد دون بعض، ترجيح بلا مرجح، وإذا جوزنا البعض، يصح تجويز الكل فيه، وتجويز معنى الموضوع والمحمول والنسبة في المفرد يوجب تحقق القضية الآحادية، وهو باطل، فلا يجوز فيه التفصيل أصلا، وهذا هو المطلوب.

[1] قوله: من ههنا: [أي من أجل أن المفرد لا يدل على التفصيل أصلا] أي من أجل أن المفرد لا يدل على التفصيل أصلا، قال القوم: إن المفرد إذا عرف بمركب، أي يؤتى المركب في تعريف لفظي، لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب الواقع في تعريف المفرد مقصودا، توضيحه: أن المفرد إذا لم يدل على التفصيل أصلا، فإذا عرف بالمركب تعريفا لفظيا، لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب مقصودا؛ لأن التعريف اللفظي إنما يدل على ما يدل عليه المعرف بالفتح، وهو أمر مفرد ههنا لا يدل على التفصيل وعدم دلالة على التفصيل، لوجب عدم دلالة المعرف بالكسر عليه أيضا، وإلا لانقلب التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا، لا يقال: يجوز أن يكون تعريف المفرد بالمركب مرآة للإحضار فقط، فلا يكون حقيقيا؛ لأن الحقيقي يكون مرآة لتحصيل؛ لأنا نقول: =

قال الشيخ:[١] الأسماء والكلم في الألفاظ المفردة نظير المعقولات المفردة التي لا تفصيل[٢] فيها ولا تركيب، ولا صدق ولا كذب، بل لا يفيد[٣] المعنى، ....

= الإجمال والتفصيل في الإحضار سيان، فيكفي الإجمال، ويكون التفصيل لغوًا غير مقصود، وهو المطلوب. ثم اعلم أن مقصود المصنف رحمه الله من تفريع هذا على المبحث الرابع دفع اعتراض يرد على ذلك المبحث، تقرير الاعتراض: أن عدم دلالة المفرد على التفصيل إنما هو من مباحث الدلالة، فذكره في مباحث التعريف غير صحيح، حاصل الدفع: أن ذكره ههنا إنما هو لكونه توطية وتمهيدا لما قالوا من أن المفرد إذا عرف بمركب تعريفا لفظيا إلخ، فيكون ذكره في مبحث التعريف صحيحا مفيدا.

(١) قوله: قال الشيخ: أي الرئيس في الفن، هذا النقل تأييد للحكم السابق من عدم دلالة المفرد على التفصيل، وجه التأييد: أن الألفاظ المفردة والمعاني المفردة سيان في وصف الأفراد، فإذا كانت المعاني خالية عن التفصيل، فالألفاظ أيضا تكون كذلك، وبعبارة أخرى: أن المعاني المفردة مدلولات الألفاظ المفردة، فإذا سلب التفصيل عن المدلولات، سلب عن دوالها أيضا؛ إذ لا يعقل التفصيل في المدلول مع انتفاء عن داله.

(٢) قوله: لا تفصيل: المراد به النسبة التامة مطلقا، خبرية كانت أو إنشائية، ولا تركيب، المراد به النسبة التقييدية، ولا صدق ولا كذب، المراد بهما النسبة التامة الخبرية، فلا يتوهم الاستدراك، حاصله: أن حال الأسماء والكلم في الألفاظ كحال المعاني المعقولة المفردة في أنه كما لا تفصيل ولا تركيب ولا صدق ولا كذب في المعاني المفردة المعقولات؛ لعدم الأجزاء فيها، كذلك لا تفصيل في الألفاظ المفردة، وكما أن المعاني المفردة لا يعقل فيها الصدق والكذب، كذلك الألفاظ المفردة، لا يفهم منها الصدق والكذب، فهذا تنظير في عدم فهم التفصيل منهما، لا أن السلب بينهما على السواء، أو سلب التفصيل وغيره في المعاني عقلي، وفي الألفاظ استقرائي.

(٣) قوله: بل لا يفيد إلخ: اعلم أولا: أن المراد بالإفادة المسلوبة هي الإفادة ابتداءًا بأن لم يكن المعنى حاصلا رأسا في الذهن من قبل، ثم يحصل ابتداءً باللفظ المفرد، بل يفيده إفادة ثانية، بأن كان المعنى حاصلا في ذهن السامع من قبل، ثم ذهل عنه فيحضره المفرد، ويعيده مرة ثانية في ذهن السامع بالتوجه إليه، وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله: «وإنما منه الإحضار» فاندفع ما يرد أن السلب الكلي المفهوم من قول المصنف رحمه الله، بل لا يفيد المعنى مم كيف، ولو كان كذلك، لا يحصل في وضع المفرد فائدة، ولا يصح كونه تعريفا لفظيا، وأما ثانيا فبأن كلمة «بل» ههنا للترقي، والحاصل: أن اللفظ المفرد لا يدل على المعنى الغير الحاصل، فضلا عن أن يدل على الإجمال والتفصيل؛ لترتيبهما على إفادة المعنى. قال أحسن المحققين: والظاهر أن مرجع ضمير «لا يفيد» ههنا اللفظ، ولا الأسماء والكلم في كلام الرئيس؛ فإن بعض الأسماء كالصفات المشتقات، والكلم كلها يفيد أن المعنى بالمعنى المذكور، والدليل يختص باللفظ المفرد، والمراد باللفظ المفرد ههنا ما لا يدل جزؤه على جزء المعنى، ويكون بحيث لا يشبه المركب في الوضع النوعي؛ فإن المشبه به ملحق لا يكون مفردا عن كل وجه.

وإلا[1] لزم الدور، وإنما منه[2] الإحضار فقط، ....

(١) قوله: وإلا إلخ: أي وإن لم يكن كذلك، بل أفاد المعنى، لزم الدور المستحيل؛ إذ فهم المعنى يتوقف على الإفادة، والإفادة يتوقف على العلم بالوضع، والعلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى، فيدور، وهذا على تقدير الإفادة بخلاف الإحضار؛ فإنه وإن كان موقوفًا على العلم بالاختصاص، والوضع الذي يتوقف على العموم بنفس المعنى الكذب لا يتوقف على الإحضار، فلا دور فيه، وما قالوا في دفع لزوم الدور بإثبات التغاير بين الموقوف عليه، بأن الموقوف على الإفادة هو فهم المعنى من اللفظ؛ إذ فهمه في الحال، وما يتوقف عليه العلم بالوضع هو فهم المعنى مطلقا، سواء كان فهم نفس المعنى من غير تقييد؛ إذ فهمه في الزمان الماضي لا في الحال، فأين الدور، فمدفوع؛ إذ في هذا تغاير تسليم عدم إفادة المفرد؛ إذ هي عبارة عن التحصيل الابتدائي للمعنى، فلو توقف حصوله ابتداء على الإفادة لزوم الدور قطعا؛ لكون الموقوف والموقوف عليه واحدا، وهو فهم المعنى مطلقا. اعلم أنه لا يجري هذا الدليل في المركبات والمفردات التي أوضاعها نوعية، كالصفات المشتقة وأمثالها؛ فإن في المركبات معرفة أوضاع المفردات، والتركيب النوعي على الوجه الكلي يكفي لحصول العلم بالوضع، ولا يحتاج في معرفته إلى أن يحصل علم الجزئيات المفصلة، فالموقوف جزئي، والموقوف عليه كلي، ولا دور، وتفصيله: أن مثل غلام زيد إذا عرفنا مفرداته، وعلمنا أن الإضافة للاختصاص مثلا، فهذا القدر من علم الوضع لا يحتاج إلى علم جزئيات الإضافة مفصلا، بل العلم الإجمالي المتعلق بها يكفيه، فإذا قلنا: غلام زيد مثلا للمخاطب بواسطة العلمين المذكورين اختصاص الغلامية لزيد، وهذا معنى خاص حصل في الذهن ابتداءً، أو لم يحصل له من قبل، فالمركب الإضافي أفاد المعنى الجديد، فكذا حال المركبات الخبرية والإنشائية وغيرها، وكذا حال المفردات التي لها وضع نوعي، كاسم الفاعل والمفعول والفصل وغيرها؛ فإن الضارب مثلا لا يتقين على المخاطب في حال كونه عالم بالضرب، وأن الصفة لمن قام به الفعل، حصل للمخاطب معنى الضاربية الخاصة في الزمان الذي لم يحصل له هذا المعنى من قبل، فتلخص من هذا أن المفرد الذي لم يشابه المركب في الوضع النوعي، لم يفد المعنى، وإلا لزم الدور في المركبات والمفردات التي لها مشابهة بالمركبات في الوضع النوعي، وهذا الحق المتبع عندهم، وعليك بتطبيق كلام المصنف رحمه الله عليه، وههنا كلام طويل لا يليق بهذا المختصر، فافهم.

(٢) قوله: إنما منه: أي من اللفظ المفرد الإحضار فقط، يعني لا يترتب على وضع المفرد للمعنى إلا الإحضار في ذهن السامع، حاصله: أن وضع المفرد للمعنى يترتب عليه إحضار المعنى في ذهن السامع والتفات السامع إلى المنع، وذلك ليس بإفادة، وإنما الإفادة تحصيل المعنى من اللفظ ابتداءً.

فلا يصح(١) التعريف به إلا لفظيا.(٢)

---

(١) قوله: فلا يصح: أي إذا كان الأمر كذلك من أن المفرد لا يفيد المعنى، فلا يصح التعريف باللفظ المفرد إلا تعريفا لفظيا، لا تعريفا حقيقيا.

(٢) قوله: إلا لفظيا: أي لا يصح تعريف المعنى المفرد، سواء عبر عنه بلفظ آخر، أو بلفظ المفرد الموضوع بإزائه، إلا تعريفا لفظيا؛ لوجود الإحضار والالتفات، ولا يكون التعريف حقيقيا؛ لعدم الإفادة إلى التحصيل ابتداءً، هذا ما تيسر لنا من توضيح القسم الأول من سلم العلوم بعون الله الملك القيوم، وأسأله أن يوفقني لتوضيح القسم الثاني منه، وهو المستعان، وعليه التكلان، وحسبي ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير.

بسم الله الرحمن الرحيم

تصديقات:[1] الحكم[2] ....

جمع تصديق ٢

) قوله: التصديقات: جمع تصديق، وههنا احتمالات، الأول: الرفع، وهو على الوجهين، الأول: على الابتدائية، كونه مبتدأ محذوف الخبر، مثل التصديقات هذه، والثاني: على الخبرية، أي كونه خبريا للمبتدأ المحذوف، مثل ه التصديقات، والاحتمال الثاني النصب على المفعولية، أي كونه مفعولا للفعل المقدر، مثل مبحث صديقات، والثالث: الجر على الإضافة، أي على كونه مضافا إليه والمضاف محذوف، مثل بحث التصديقات، رابع: الوقف على كونه من الأسماء الموقوفة، قد علمت فيما سبق أن العلم الحصولي الحادث ينشعب إلى عبتين: التصور الساذج والتصديق، ثم كل منهما ينقسم إلى البديهي والنظري، والتصورات النظرية يجوز صيلها بالتصورات البديهية، كالتصديقات النظرية يسوغ كسبها بالتصديقات البديهية بعد مباشرة القواعد طقية ومراعاة القوانين الميزانية المتعلقة بذينك الكسبين، وقد وقع الفراغ عن تقرير المسائل المتعلقة بتحصيل صورات النظرية من بديهياتها في الشطر الأول، فحان أن تفرع في تحرير القواعد المرشدة؛ لتحصيل التصديقات ظرية عن ضرورياتها في النظر الثاني، فقال: التصديقات، أي هذه مباحث التصديقات، والمسائل الهادية إلى سبها، وتحصيل بعضها عن بعض، وقد أشار المصنف بصيغة الجمع إلى تعدد أنواع التصديق من اليقين والجهل ركب والتقليد والظن، وتكثر أنواع أنواعه مما يتعلق بالأوليات والمشاهدات والحدسيات ونحوها من الخطابيات غيرها. قال السيد الهروي: إن التصديق في اللغة ثلاثة معان، الأول: مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية، وهو بارة عن الإذعان بصدق القضية أي التصديق، بأن معنى القضية مطابق للواقع، ويعبر عنه في الفارسية بـ*راست شتن وصادق داشتن*، والثاني: مأخوذ من اللغة، وهو عبارة عن الإذعان بمعنى القضية أي التصديق، بأن المحمول ثابت موضوع مثلا في الواقع، ويعبر عنه في الفارسية بـ*گرويدن وباور كردن*، وهذا المعنى هو التصديق المنطقي، وهو يحصل ل حصول المعنى الأول، والثالث: مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القائل، وهو عبارة عن التصديق، بأن القائل بر عن كلام مطابق للواقع، ويعبر عنه في الفارسية بـ*راست گوئى دانستن وحق گوئى دانستن*.

) قوله: الحكم: كان الظاهر أن يقول: التصديق؛ فإن المبحث مبحثه، كما يدل عليه العنوان، والتقسيم تقسيم ، كما يشهد له سياق البيان، إلا أنه عدل عنه إلى لفظ الحكم؛ تنبيها وتذكيرا لما سبق في مبادي التصورات من رادفة الحكم للتصديق ومساوقته معه، فيصير التقسيم راجعا إليه. ثم اعلم أولا: أن الحكم يطلق على أربعة معان لما صرح به بعض المدققين. الأول: المحكوم به. الثاني: النسبة التامة الخبرية. والثالث: التصديق. والرابع: القضية. ثانيا: أن الشراح اختلفوا في أن المراد بالحكم ههنا ماذا، فحمله بعضهم على النسبة التامة، و لم يشتهر قائله. =

منه[١] إجمالي،[٢] ....
٢

= وقال بعضهم: إن المراد بالحكم العقد المنعقد أي القضية، هذا ما اختاره الفاضل الخير آبادي وبحر العلوم، وذهب البعض إلى أن المراد به الإذعان والتصديق، هذا ما ارتضى به الفاضل السنديلي، وهو الحق عندي، كما سيجيء. ثالثا: أن من حمل على النسبة التامة أو على القضية، فعلى هذا يكون قوله: «انكشاف الاتحاد إلخ» من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، أي الاتحاد المنكشف، وأما من حمله على الإذعان والتصديق، فيكون الإضافة على حقيقتها. ورابعا: أن الظاهر من الحكم ههنا هو الإذعان والتصديق بوجوه. الأول: أن المصنف رحمه الله قد فسر الحكم وعرفه بالانكشاف الذي هو العلم، فيجب حمله عليه، كما هو شأن التفسيرات، ولا يصح ذلك إلا عين أخذه بمعنى التصديق والإذعان؛ إذ كل من المعاني الثلاثة الأول منكشف لا انكشاف، ومعلوم لا علم، إلا أن يحمل الانكشاف على المنكشف ويصرف إليه، وهو كما ترى. الثاني: أن المراد بالحكم الواقع في قوله الآتي، والنسبة إنما تدخل في متعلق الحكم بالتبعية، وكذا فيما بعده، بل إنما يتعلق الحكم الحقيقي لا ريب أنه تصديق وإذعان، فحمله ههنا على غيره من دون قرينة واضحة، لا شك أنه صرف للكلام وتأويل له عن ظاهر المرام. والثالث: أن قوله: «يستدعي إلخ» يدل عليه أيضا؛ لأن الظاهر أن المقتضي والمقتضى متغائران بالذات. وخامسا: أنه إذا ثبت أن المراد بالحكم ههنا الإذعان والتصديق، فكونه إجماليا وتفصيليا بحسب حصول متعلقه في الذهن، لا بنفس الحكم، ولا بنفس متعلقه؛ لأن الحكم بمعنى الإذعان كيفية من كيفيات الذهن، ولا شك في بساطته، فكيف يتمشى فيه الإجمال والتفصيل، وأما متعلقه عند المصنف رحمه الله فهو أيضا أمر مجمل، كما سيجيء، فلا مساغ لهذا التقسيم فيه، لكن الأمر الأمر المجمل الذي هو متعلق الحكم عند المصنف رحمه الله، فهو يحصل في الذهن على صورتين. الأولى: أنه قد يحصل دفعة واحدة بدون أن يحصل الصور المتعددة، وتلاحظها بلحاظات متعددة. والثانية: أنه قد يحصل بعد حصول الصور المتعددة لاحظها بلحاظات مفصلة، فيسمى التصديق المتعلق بالمعنى الإجمالي الحاصل بالطريق الأول إجماليا، والمتعلق بهذا الإجمال الحاصل بالطريق الثاني تفصيليا؛ لأن له نسبة إلى الإجمال والتفصيل، فافهم.

(١) قوله: منه: أي من الحكم، وإنما عدل عن حرف الترديد الموجب للحصر بين الإجمالي والتفصيلي مع انحصاره فيهما؛ لعدم الجزم بالحصر.

(٢) قوله: إجمالي: أي منسوب إلى الإجمال، سواء كان الإجمال فيه أو في غيره، لكنه له تعلق بهذا الغير بخلاف المجمل؛ فإنه يطلق على ما فيه الإجمال، وإن أطلق المجمل على ما ليس فيه الإجمال، ولكن له تعلق بما فيه الإجمال، فهو على المجاز، ولما كان هذا التقسيم للحكم بمعنى الإذعان، لا للحكم بمعنى القضية، أورد المصنف رحمه الله لفظ الإجمالي والتفصيلي، لا المجمل والمفصل؛ لأن الإذعان لا يسع فيه الإجمال والتفصيل، نعم له تعلق بما يسع فيه =

وهو انكشاف(١) الاتحاد(٢) بين الأمرين(٣) ....
أي الحكم الإجمالي — المحكوم عليه وبه

= الإجمال والتفصيل، كما مر منا سابقا، فما قال الفاضل الخير آبادي معترضا على من أخذ الحكم ههنا بمعنى الإذعان من أنه لا يخفى ما فيه من التكلف، فساقط؛ لأن التكلف الذي مشار إليه، يوجد لو كان التقسيم بعنوان المجمل والمفصل؛ وإذ ليس فليس، كما لا يخفى على من له دراية سليمة، فافهم وتدبر، ولا تكن من الغافلين.

(١) قوله: انكشاف: أي الظهور والعلم عند العالم بحيث لا يبقى التباس أصلا، كما في حالة اليقين، أو يبقى التباس لكنه قليل، كما في حالة الظن. فإن قلت: إن الانكشاف كما لا يصح حمله على الحكم بالمعاني الثلاثة، أي النسبة والمحكوم به والقضية؛ لأنها منكشف، لا انكشاف، لا يصح حمله عليه بالمعنى التصديق والإذعان أيضا؛ إذ التصديق والإذعان أمر حقيقي، والانكشاف معنى مصدري انتزاعي، فكيف الاتحاد، وأين الحمل؟ قلت: المراد بالانكشاف هو مناط الانكشاف ومبدؤه، وهذا الإطلاق شائع مشهور، فالحمل عليه لا يكون في شيء من التأويل.

(٢) قوله: الاتحاد: [أي الأمر المجمل والنسبة] أي اتحاد الموضوع بالمحمول بأن يكون اللحاظ إليهما وحدانيا، فالمراد بالاتحاد هو الأمر المجمل المتحد الذي يتعلق به الإذعان والتصديق عند المصنف ﷺ، لكن الاتحاد يعبر به عن الأمر المجمل الذي هو المفاد بالقضية الحملية، وأما المفاد الذي هو بالقضية الشرطية المتصلة أو المنفصلة، فيعبر عنه بالاتصال أو الانفصال. فإن قلت: إن في الإجمال ثلاثة أمور: الموضوع والمحمول والنسبة، فالأولى أن يقال: انكشاف الاتحاد بين الأمور، قلت: وجود النسبة ليس كوجود الطرفين، بل إنما هي عبارة عن الارتباط بينهما، فلا يوجد حقيقة إلا الأمران، فلذا قال: بين الأمرين وإن حمل الاتحاد على النسبة التامة الخبرية كما فعل البعض، حيث قال: لا يذهب عليك أن المراد بالاتحاد المذكور في كلام المصنف ﷺ؟ ليس إلا النسبة التامة الخبرية، فما معنى عدم اعتبارها؛ لعدم الاستقلال، وعلى هذا لا يمكن تحقق الاتحاد إلا بين الأمرين دون الثلاثة، فلو قال: انكشاف الاتحاد بين الأمور، لم يكد أن يكون كلامه صحيحا، فلا مساغ لهذا الاعتراض، ولا حاجة إلى الجواب، فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن يتعلق التصديق بالنسبة التامة، وهو مزاحم لقوله: «والنسبة إنما تدخل في متعلق الحكم بالتبعية»، قلت: المذكور ههنا محمول على مشرب الجمهور من تعلق التصديق بالنسبة المذكورة، وما سيأتي محمول على تحقيقه من عند نفسه، وبمثله يجاب عما قال في مبادي التصورات: العلم إن كان اعتقادًا لنسبة خبرية، فتصديق وحكم، فتفكر تفكرا صحيحا.

(٣) قوله: الأمرين: أي المحكوم عليه وبه التفاتا وقصدا إن كان المراد بالاتحاد أمرا مجملا وحقيقة، وبحسب الواقع إن كان المراد بالاتحاد نسبة تامة، كما مر تفصيله.

دفعة واحدة،(١) ومنه تفصيلي،(٢) وهو(٣) المنطقي الذي(٤) يستدعي صورا متعددة(٥) مفصلة،(٦) والنسبة(٧)..........................

أي بلحاظ وحداني — أي المبحوث عنه في المنطق — يقتضي — أي النسبة التامة الخبرية

(١) قوله: واحدة: أي ملحوظا بلحاظ وحداني، كما إذا حصل في الذهن الجسم البسيط؛ فإنه أمر مجمل، إلا أنه يصح أن ينتزع منه مفهوم الجوهرية ومفهوم الامتداد في الجهات الثلاث، وهذا هو الإجمال قبل التفصيل، أو كما قال المصنف رحمه الله في الحاشية، كما إذا رأينا جدارا أبيض، فأما إذا أبصرنا جدارا، علمنا أنه أبيض من غير أن يلاحظ الجدار منفردا، والأبيض منفردا، ثم يلاحظه النسبة الحكمية، ثم يحكم بالاتحاد. فإن قلت: فعلى هذا يلزم توجه الذهن إلى أمور كثيرة في آن واحد، وهو باطل، قلنا: لا مطلقا، بل إذا لوحظ الكثير بما هو كثير، وههنا ليس كذلك؛ لأنها ملحوظة بلحاظ وحداني.

(٢) قوله: تفصيلي: لوجود الموضوع والمحمول والنسبة مفصلة، بأن يلاحظ الموضوع أو لا ثم المحمول ثم يلاحظ النسبة الحكمية بعدهما ثم يحكم بالاتحاد فههنا أمور متعددة ملحوظة بلحاظ وحداني، كما إذا أخبرك شخص أن الجدار أبيض، فيحصل في ذهنك أولا معنى الجدار ثم معنى الأبيض ثم النسبة، ثم يحكم بالاتحاد بينهما، فهذا هو الإجمال بعد التفصيل، والإذعان المتعلق به يسمى تفصيليا، فافهم.

(٣) قوله: هو: أي الحكم والإذعان التفصيلي هو الذي يبحث عنه في المنطق؛ لأنهم يبحثون عن الكاسب والمكتسب، كالمعرف بالكسر والمعرف بالفتح، والقياس والنتيجة، ولا يتأتى هذا إلا بالكسب، وقد علمت في مفتح الكتاب أن الكسب هو الترتيب بين المعقولات والترتيب يقتضي الكثرة بالفعل، وذلك يليق بالتفصيلي، لا بالإجمالي، كما لا يخفى، فافهم.

(٤) قوله: الذي: صفة لقوله: «المنطقي» للتوضيح، ولم يقل: يتعلق بالصورة؛ ليشتمل جميع الأقوال في تعلق التصديق، كما سيجيء.

(٥) قوله: متعددة: أما ثلاثة على مشرب القدماء، أو أربعة على مذهب المتأخرين، وسيأتي بيانه وتحقيقه، فانتظره.

(٦) قوله: مفصلة: أي منفردة إحداها عن الأخرى، بأن يلاحظ الموضوع أولا، ثم يلاحظ المحمول منفردا عنه، ثم يلاحظ النسبة الحكمية بعدهما، ثم يحكم بالاتحاد، فههنا انكشاف الاتحاد ليس دفعة، أي مرة واحدة بل على سبيل التدريج بعد المرات الكثيرة، كما يظهر لك إذا أخبرك شخص أن الجدار أبيض، فيحصل في ذهنك أولا معنى الجدار، ثم معنى الأبيض، ثم النسبة إلى الجدار، ثم الحكم بالاتحاد، فهذا تصديق تفصيلي.

(٧) قوله: والنسبة: اعلم أنهم اختلفوا في متعلق التصديق، فقال البعض: إنّ متعلقه نفس القضية، ومعناها: المركب من صورة الموضوع والمحمول الملحوظين باللحاظ الاستقلالي، والنسبة: الرابطة من حيث هي رابطة، أي ملحوظة =

....

بلحاظ غير استقلالي، ونسب هذا إلى السيد الباقر، حيث فسر التصديق بإقرار النفس بمعنى القضية، وكذا
فهم من كلام الرئيس في بعض كتبه، وذهب البعض إلى أن متعلق الحكم هو الموضوع والمحمول حال كون
نسبة رابطة بينهما، هذا ما ارتضى به الصدر المعاصر للمحقق الدواني والسيد الهروي، واختار البعض أن متعلقه
و المعنى الإجمالي الذي يفصله العقل إلى الموضوع والمحمول، والنسبة الرابطة من حيث رابطة، هذا هو مختار
صاحب أفق المبين والفاضل المحمود الجونفوري، وقد تبعهما المصنف رحمه الله أيضا. قال الفاضل السنديلي: والإجمال
طلق على ثلاثة معان، الأول: كما في الحد والمحدود، فيكون الموضوع والمحمول من الأجزاء العقلية لهذا المعنى
لإجمالي، والقول بالإجمال بهذا المعنى في هذا المقام مما ينبغي أن لا يجترئ عليه عاقل، كيف واتحاد الوجود بين
لعقولات المتبادر من المستحيلات عندهم، ويفضي إلى صحة الحمل بين النسبة وصورة الموضوع والمحمول، ولا
نفى أنه منتفٍ بالضرورة، والثاني: أن يلاحظ المفهومات المتعددة بلحاظ وحداني، فيكون المعنى الإجمالي عبارة
ن صورة الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة، من حيث إن هذه الثلاثة ملاحظة بلحاظ وحداني، والثالث: بمعنى
بساطة المنحلة إلى أمور متعددة، فيكون هذا المعنى الإجمالي بسيطا بالفعل، ليس فيه تركيب أصلا، لا من
أجزاء الذهنية، ولا من الخارجية، منحلا إلى صورة الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة، من حيث هي كذلك،
ا الجمهور فذهبوا إلى أن النسبة هي متعلق الحكم أولا وبالذات، والقضية سواء كانت مفصلة أو مجملة يتعلق
ا الحكم بمعنى الإذعان ثانيا وبالعرض، وهذا هو الحق كما سيجيء. وقال بحر العلوم: لقد سمعت بعض محققي
ذا العصر -أدام الله تعالى- يقول: متعلقه المحكي عنه للقضية، وهو الحق، لا لأن النسبة لعدم استقلالها غير قابلة
لتعلق؛ فإن ذلك ليس بضروري، ولا مبرهن عليه، بل لأن المقصود منها المحكي عنه، والحكاية إنما هي مرآة له.
نتهى. وظني: أن هذا القول صدر من مولانا كمال الدين السهالي، وحاصله: أن متعلق التصديق هو الأمر
واقعي المحكي عنه، لكن لما لم يكن للسامع التصديق بالأمر الواقعي إلا بذريعة الحكاية، فلا بد من تعلق التصديق
ا هو مناطها ومدارها، وهي النسبة التامة تبعا، لا قصدا، وبالعرض لا بالذات، واعترض عليه بوجوه، الأول:
ن التصديق حقيقة إذعان النفس، وقبولها بوقوع النسبة أولا وقوعها، ويعبر عنه بالفارسية به *گرويدن وباور كردن*،
كما صرح به جمع من المحققين، ومن الظاهر: أن مفهوم *گرويدن وباور كردن* ليس يصلح للتعلق بالأمر الواقعي، بل
الحكاية، والثاني: أن الصدق عبارة عن مطابقة الحكاية للمحكي عنه، والتصديق نسبة الصدق إلى مفعول
تصديق، والنسبة الصدق بالمعنى المذكور لا يصح إلا إلى الحكاية، فهي التي تكون مفعول التصديق ومتعلقه،
الثالث: أن رب قضية مصدقة يكون الواقع على خلافها، فلم يتعلق التصديق فيها بالأمر الواقعي، كالعقائد
كاذبة، فتدبر.

إنما تدخل في متعلق الحكم بالتبعية؛[١] لأنها من المعاني الحرفية التي لا تلاحظ

الغير المستقلة — أي النسبة — أي التصديق

بالاستقلال، إنما هي مرآة لملاحظة حال[٢] الطرفين، بل إنما يتعلق الحكم حقيقة بمفاد[٣]

أي الموضوع والمحمول — أي واسطة — أي النسبة

الهيأة التركيبية، وهو الاتحاد مثلا،[٤] فتدبر.[٥]

---

(١) قوله: بالتبعية: أي بواسطة الغير، لا بالذات، والغير هو مفاد الهيأة التركيبية. اعلم أنه لما كان مذهب الجمهور: أن التصديق إنما يتعلق أولا وبالذات بالنسبة الخبرية الرابطة من حيث هي كذلك، وبالموضوع والمحمول ثانيا وبالعرض، ورأى المصنف رحمه الله مستقرا على خلاف ذلك، أراد إبطال مذهبهم، وحاصل ما قاله: أن النسبة المذكورة إنما يتعلق بها التصديق تبعا لا قصدا، وبالعرض لا بالذات، وأيّده بأن النسبة المذكورة إنما هي من المعاني الحرفية التي لا تلاحظ بالاستقلال في المفهومية، فلم تكن صالحة لأن يتعلق بها التصديق أولا وبالذات؛ إذ التصديق إنما هو من الأشياء المقصودة بالذات، فلا يتعلق إلا بما هو كذلك، وإذا لم يتعلق بها أولا وبالذات، ومن الظاهر امتناع تعلقه بالمفردات المحضة من حيث كذلك، لزم تعلقه بها ثانيا وبالعرض.

(٢) قوله: حال إلخ: اعلم أن المراد بحال الطرفين هو تلك النسبة نفسها، لا من حيث هي هي، بل من حيث إنها حال للطرفين، والحاصل: أن الإسناد من حيث ملاحظة العقل إياه، وحصوله فيه آلة ومرآة؛ لتعرف نفسه من حيث إنه حال للطرفين، وقائم بهما محصوله في العقل أيضا إنما يكون من حيث إنه حال من أحوال الطرفين، ومعنى من المعاني القائمة بهما، ومن البين أن حصول النسبة وملاحظتها من تلك الجهة إنما يتأتى بعد حصول الطرفين وملاحظتهما، وهو المعنى بعدم استقلالها في المفهومية، وكونها من المعاني الحرفية. فإن قلت: المحمول أيضا قال من أحوال الموضوع، فيلزم أن يكون غير مستقل في المفهومية، وهو كما ترى، قلت: فرق بين كون الشيء حالا شيء في الواقع، وبين كونه حاصلا في العقل من حيث هو كذلك، والموجود في المحمول هو الأول، والموجب لعدم الاستقلال هو الثاني، فافترقا.

(٣) قوله: بمفاد: أي ما يفيد الهيأة التركيبية، ويجعل هو بعدها، وهو الأمر المجمل الذي يعبر عند الاتحاد مثلا في الحملية، أو للاتصال والانفصال في الشرطية، وحمل الاتحاد على النسبة وإن كان لم يحتج إلى تكلف، لكن يلزم من حمل كلامه عليها حمل كلام القائل على ما لا يرضى به قائله.

(٤) قوله: مثلا: [سواء كانت هلية بسيطة أو مركبة] تلويح إلى دفع حصر المتعلق في الاتحاد؛ لأن المتعلق أعم من الاتحاد والاتصال، والانفصال وسلبها.

(٥) قوله: فتدبر: فإنه باطل؛ فإنا كثيرا ما نعقد القضية، وليس في أذهاننا الأمر المجمل، كما لا يخفى على من له فهم سليم. قال الفاضل السنديلي: ينبغي للعاقل أن يستفسر عن حقيقة التصديق ومعنى تعلقه، فإن كان التصديق قسما من العلم وعبارة عن الصورة الحاصلة، فإما عبارة عن التصورات الثلاثة أو الأربعة، كما هو المنسوب إلى الإمام، =

ثم القضية(١) يتم بأمور(٢) ثلاثة، ثالثها نسبة أخبارية حاكية.(٣)
أولها الموضوع وثانيها المحمول

= أو عبارة عن الإدراك المسمى بالحكم، كما هو مذهب الحكماء، فالتعلق ليس إلا عبارة عن المعلومية المدركية، فلا يخفى أن المتعلق على الأول مفهوم القضية، وعلى الثاني النسبة الرابطة من حيث هي كذلك، ولا يبعد أن يصطلح ويقال: التصديق تصور الموضوع، والمحمول حال تصور الرابطة بينهما، وإن لم يكن مذهبا لأحد، فالتراع يشبه التراع اللفظي، وإن كان التصديق عبارة عن الكيفية الإذعانية التي توجد بعد تصور أجزاء القضية بتمامها، فلا شك أنه صفة قائمة بالذهن، فالتعلق عبارة عن علاقة خاصة هي مطابق حمل صيغة اسم المفعول المشتق من لفظ التصديق، فالأقرب أن هذه العلاقة مع النسبة الرابطة أولا وبالذات، ومع المجموع من الموضوع والمحمول ثانيا وبالعرض، كيف وما لم يتصور النسبة، لا يمكن أن يوجد الكيفية الإذعانية وكون المتعلق بهذا التعلق أمرا مستقلا ليس ضروريا، ولا مبرهنا عليه، فقد ظهر أن التراع مما ينبغي أن لا يكون معركة لهؤلاء الفحول. انتهى مع زيادة ما. وفي المقام كلام طويل لا يسعه هذا المختصر، فافهم.

(١) قوله: القضية: أي مطلقا، سواء كانت هلية بسيطة أو مركبة، تتم بأمور ثلاثة، بحيث لا يحتاج إلى أمر سواها، أولها: المحكوم عليه، وثانيها: المحكوم به، وثالثها: نسبة أخبارية حاكية، وإنما لم يذكر الأولين؛ لظهورهما وعدم الخلاف فيهما بخلاف النسبة، كما سيجيء. واعلم أن «هل» على قسمين: بسيط ومركب، فالبسيط ما يطلب به التصديق على وجود الشيء في نفسه أو عدمه كذلك، والمركب ما يطلب به التصديق على ثبوت صفة زائدة على الوجود أو سلبه كذلك، فالقضية التي وقعت في جواب «هل» البسيط، تسمى هلية بسيطة، والتي وقعت في جواب «هل» المركب، تسمى هلية مركبة، وقد مر تحقيقه وتفصيله في التصورات في بحث المطالب.

(٢) قوله: بأمور: هي أجزاء القضية، اعلم أن ههنا اعتراضا، وهو أن أجزاء القضية إما خارجية أو ذهنية، أو بعضها خارجية وبعضها ذهنية، والشقوق كلها باطلة، أما الأول فلاستدعائه انتفاء الحمل بين الموضوع والمحمول، وهو ظاهر البطلان، وأما الثاني فلاقتضائه جواز الحمل بين النسبة وطرفيها، وهو باطل أيضا، وأما الثالث فلأن الجزئية الذهنية توجب الحمل بين الأجزاء، والخارجية تزاحمه، فذهنية أحدهما تستدعي ذهنية الآخر، وكذا خارجية خارجية؛ إذ الاتحاد والتغاير من النسب المتكررة، فاحتمال ذهنية أحدهما وخارجية الآخر ساقط من الرأس، والجواب: أنها أجزاء خارجية تفصيلية الحمل منتفٍ بالضرورة بين الموضوع والمحمول، من حيث إنهما كذلك، وهل تشك في استحالة كون المحكوم عليه من حيث هو كذلك محكوما به، وبالعكس، ألا ترى أن الفعل صالح لأن يحكم به، لا عليه.

(٣) قوله: حاكية: أي عن الواقع، وفي الكلام إشارة إلى أن القضايا سواء كانت هليات بسيطة أو مركبة سواسية في اشتمالها على الوجود الرابطي والعدم الرابطي بمعنى النسبة في مرتبة الحكاية، وإنما التفاوت فيهما في مرتبة =

....

= المحكي عنه، فالهليات البسيطة في درجة المحكي عنه ليست مشتملة على الوجود والعدم الرابطين، ووجه الإشارة: إيراد القضية معرفا باللام مع عدم قرينة البعضية، وهذا ما ذهب إليه الشيخ وغيره من القدماء من أن كل قضية مركبة من ثلاثة أجزاء: الطرفين والنسبة. واعلم أن ههنا مذاهب ثلاثة، الأول: مذهب السيد السند، وهو قائل بأن النسبة التامة الخبرية ليست في الهلية البسيطة؛ لأن العجم يقولون في ترجمة زيد موجود: *زيداست* بدون تكرار *است*، وزيد كاتب: *زيدنويسنده است*، فعلم أن النسبة في الهلية المركبة موجودة دون البسيطة، فمدار البسيطة والتركيب على هذا المذهب، وتسميتها بهما بالنظر إلى الحكاية، بأن يتحقق النسبة في المركبة دون البسيطة، والثاني مذهب مير باقر داماد، وهو قائل بأن في الهلية البسيطة نسبة واحدة، وفي المركبة نسبتين، إحداهما: نسبة تامة خبرية، وثانيتهما: وجود رابطي متضمن لأحد الطرفين بالفعل، بأن ينسب الوجود أولا إلى أحد الطرفين، سواء كان موضوعا أو محمولا، ثم المجموع إلى الآخر، كما يقال: وجود البياض للجسم أو وجود الجسم على صفة البياض، والثالث: هو عين المذهب الثاني، لكن الفرق باشتمال الوجود الرابطي في أحد الطرفين بالفعل، كما هو في المذهب الثاني، أو بالقوة، كما في المذهب الثالث، بأن يلاحظه في أحد الطرفين المعنى الإجمالي المنحل إلى نسبة الوجود إلى أحد الطرفين، ثم نسبة المجموع إلى الآخر، وهو مذهب الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني، فمدار البساطة والتركيب على هذين المذهبين أيضا بالنظر إلى الحكاية باشتمالها في إحداهما على نسبتين، وفي الأخرى على نسبة واحدة، ولما لم يكن المذاهب الثلاثة حقا عند المصنف رحمه الله، فقال في الرد عليه بقوله: ثم القضية، ووجه الرد على الأول: أن النسبة التامة الخبرية موجود في الهلية البسيطة، وإلا لم توجد الحكاية؛ لأن مدار الحكاية على النسبة كما أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله: حاكية، والتالي باطل، فالمقدم مثله، ووجه بطلانه: أنه لو لم توجد الحكاية، لم توجد القضية، والتالي باطل بناء على تسليمكم، فالمقدم مثله، فثبتت النسبة في الهلية البسيطة، وأما الدليل بقول العجم فهو أمر لغوي، وكلامنا في الحقائق الواقعية النفس الأمرية، فحينئذ يجوز أن تكون حقيقة الهلية البسيطة مركبة عن النسبة والطرفين في الواقع، وإن لم تدخل بحسب المدلولات اللغوية، وأيضا يجوز أن تكون النسبة الداخلة في حقيقتها، لكنه لم يذكر؛ تحرزا عن تكرار اللفظ على أنه لا نسلم أن النسبة لم توجد في البسيطة بل موجودة؛ لأن معنى قوله: زيد موجود، *زيدپيدا كرده شده است*، ثم حذف المحمول، أعني *پيدا كرده شده*، وأقيمت النسبة أعني *هست* مقامه. ووجه الرد على الثاني والثالث بحيث إذا رجعنا إلى وجداننا، فلا نجد في القضية إلا النسبة التامة الخبرية، فالقول فيها بتحقق النسبتين في الهلية المركبة خلاف الوجدان، فإن قيل: لما كان أجزاء القضية مطلقا ثلاثة، فالقول ببساطة إحداهما وتركيب الأخرى تحكم، قلنا أولا: إن البساطة والتركيب بالنظر إلى المحكي عنه، بأن إحداهما بسيط، وفي الأخرى مركب، ولا شك أن =

ومن ههنا(١) يستبين أن الظن إذعان بسيط، ....

= الاثنينية أن لا يلزم من انتفاء الصفة انتفاء الموصوف بها، وليس هذا إلا في الهليات المركبة فقط دون البسائط؛ لأن انتفاء الوجود مستلزم لانتفاء الموصوف به، وثانيا: أن المحكي عنه للهليات المركبة مشتمل على الوجود الرابطي، أما المحكي عنه للهليات البسيطة، فليس بمشتمل عليه، وتفصيله: أن الوجود الرابطي يطلق بالاشتراك السماعي أو الحقيقة والمجاز على معان، أحدها: ثبوت المحمول للموضوع، أي النسبة الحكمية، وهي تعم العقود بأسرها بحسب الحكاية، يعني أن القضايا كلها سواء كانت هليات بسيطة أو مركبة سواسية في اشتمالها على الوجود الرابطي أو العدم الرابطي بمعنى النسبة في مرتبة الحكاية؛ فإن الوجدان الصحيح يشهد بعدم انعقاد القضية بدون أن يلاحظ ارتباط الموضوع بالمحمول بالاتحاد المعبر بالنسبة الإخبارية الحاكية الصالحة للتصديق والتكذيب، سواء كانت بعد النسبة بين بين، على طور المتأخرين القائلين بتربيع أجزاء القضية، أو بدونها على طور القدماء القائلين بتثليثها ثانيها، ثبوت الشيء بأن يكون هذا لنحو من الثبوت وجودا في نفسه، لكنه للغير، وهو يختص بالأعراض المنضمة بحسب المحكي عنه كالسواد مثلا؛ فإن له وجودا بنفسه، لكنه للمحل؛ لكون السواد من الحقائق النعتية، ولا يوجد هذا الوجود الرابطي في المحكي عنه للهليات البسيطة؛ فإن الوجود ليس له وجود بنفسه لكنه للغير، كما لا يخفى، وثالثها: مطلق الاتصاف، أي اتصاف الموضوع بالمحمول، والمراد به كون الموضوع على حال وصفة في الواقع يصح الحكاية عنه بأنه كذا، وهو شامل للاتصاف الانضمامي، وهو ما يكون بوجود الصفة وانضمامها إلى الموصوف، كقيام البياض بالجسم، وللاتصاف الانتزاعي وهو ما يكون الاتصاف، لا بانضمام الصفة في ظرفه، بل يكون وجود الموصوف في ظرف الاتصاف على حال إذا لوحظ، يصح انتزاع الوصف عنه، كما في الفلك بالفوقية، واتصاف زيد بالعمي، وهو إنما يستدعى ثبوت الموصوف فقط، وعدم استدعاء فرد من أفراد الاتصاف تحقق الصفة في ظرف الاتصاف، يستلزم عدم استدعاء مطلق الاتصاف؛ لأن استدعاء المطلق لشيء يقتضي استدعاء جميع أفراده لذلك الشيء، فالوجود الرابطي بمعنى مطلق الاتصاف من خواص الهليات المركبة بحسب المحكي عنه؛ لأن المحكي عنه في الهلية البسيطة هو نفس الموضوع فقط، لا كونه على حال وصفة؛ إذ ليس هناك حال به ينتزع الوجود عنه إلا نفس الموضوع، فافهم، وفي المقام أبحاث وتحقيقات ليس هذا موضعها، فمن شاء الاطلاع عليها فليراجع إلى المطولات.

(١) قوله: من ههنا إلخ: [أي من أن القضية تتم بأمور ثلاثة] أي من أجل أن القضية تتم بأمور ثلاثة، يظهر أن الظن الذي هو من أقسام التصديق إذعان بسيط، وهو الطرف الراجح فقط، المتعلق بالنسبة الإيجابية في القضية الموجبة وبالسلبية في القضية السالبة، لكنه بحيث لو لاحظ الظان الطرف المقابل لمتعلقه، جوزه تجويزا ضعيفا، لا كما زعم أنه عبارة عن مجموع الراجح والمرجوح. قال السيد السند في حواشي شرح مختصر الأصول المذكور في عبارة =

وإلا[1] لصار أجزاء القضية هناك أربعة،[2] ....

إن لم يكن بسيطا — أي في صورة الظن

= القوم: إن الظن هو الحكم بأحد النقيضين مع تجويز الآخر، ويتبادر منه أنه مركب من اعتقادين، والمنقول عن المصنف رحمه الله: أنه قال: ذهب أوهام الأوساط إلى أن الظن إذعان مركب من الطرف الراجح والمرجوح، والحق أنه ليس كذلك، بل هو حكم بالطرف الراجح حكما بسيطا، لكن لو لاحظ هناك العقل الطرف المرجوح، يجوزه تجويزا ما، وأما أن تجويزه هو داخل في ذلك الحكم فكلا، والتفصيل في شرح المختصر.

(١) قوله: وإلا: أي وإن لم يكن الظن إذعانا بسيطا بل مركبا، كما ذهب إليه أوهام الناس، فصار أجزاء القضية في صورة الظن أربعة. اعلم أن هذه الملازمة موقوفة على ثلاثة مقدمات، إحداها: أنه بالضرورة يتعلق الظن بمدلول القضية الواحدة، وثانيتها: أنه بالضرورة ليس لمفهوم خارج عن مدلول القضية مدخل في تعلق الظن، وثالثتها: أن النسبة الواحدة ليست متعلقة للراجحية والمرجوحية، كما لا يخفى، أما تقرير الملازمة فهو أنه لو كان الظن مركبا، كان له نسبتان بحكم المقدمة الثالثة، فالنسبتان إما أن يكون كل واحد منهما خارجا عن مدلول القضية، فيلزم تعلق الظن بالخارج عن مفهوم القضية، وهو باطل بالمقدمة الثانية، وأيضا يلزم أن يكون القضية مركبة من جزئين، وهو خلاف المتقرر عند الكل، أو يكون كل من النسبتين داخلا في القضية، فصار أجزاء القضية أربعة وهو المطلوب، وإما أن يكون إحداهما داخلة والثانية خارجة، فإما أن يكون الثانية موجودة بأن يكون جزءا لقضية أخرى أو موجودة بانفراده، على الأول يلزم أن يكون متعلق الظن قضيتين، وهو باطل بالمقدمة الأولى، وعلى الثاني يكون تعلق الظن بالمعنى الخارج عن مفهوم القضية، وهذا خلف بالمقدمة الثانية، وليعلم أن البساطة ليست مختصة بالظن، بل اليقين والوهم والإنكار، بل الشك أيضا كذلك.

(٢) قوله: أربعة: وهو باطل عند القدماء؛ لأن القضية تتم عندهم بأمور ثلاثة كما مر، أورد على المصنف رحمه الله بأن التفريع غير صحيح؛ إذ لو كان الظن إذعانا مركبا، يلزم على مذهب المتأخرين كون أجزاء القضية خمسة، وهو باطل عندهم، فلا يكون لبساطة الظن اختصاص بمذهب القدماء، فأجيب عنه تارة بأن لهم أن يقولوا: الطرف الراجح يتعلق بالنسبة التامة، والمرجوح بالتقييدية؛ لأنهم قد جوزوا تعلق الوهم بها، ويرد عليه أنه يلزم أن لا يتعلق التصديق بالنسبة التامة وحدها، بل بها مع التقييدية، وأيضا تعلق المرجوح بالتقييدية يستلزم زوالها عند تعلق الراجح بالنسبة التامة، كما أن الشك يتعلق عندهم بالنسبة التقييدية مع زوالها عند تعلق الإذعان بالتامة، قيل: والسر فيه أن النسبة التقييدية هي مورد النسبة التامة، فلا يتصور كونها مرجوحة أو مشكوكة مع كون وقوعها مرجحا أو مذعنًا، فلا بد أن يكون في القضية عندهم في صورة تركيب الظن من الراجح والمرجوح نسبتان تامتان، فيلزم كون أجزاء القضية خمسة، وتارة بأن بساطته وإن كانت لازمة على رأي المتأخرين، لكن لما كان التحقيق عند المصنف رحمه الله مذهب القدماء فرع بساطته على مذهبهم، ويعلم بطريق المقائسة مذهب المتأخرين أيضا.

المتأخرون[١] زعموا أن الشك[٢] متعلق بالنسبة التقييدية، وهي[٣] مورد الحكم، ويسمونها
أي جزء رابع للقضية عندهم
النسبة[٤] بين بين، وأما الحكم بمعنى الوقوع[٥] واللاوقوع، فلا يتعلق به إلا التصديق.
لكونها بين الوقوع واللاوقوع — أي السلبية
يعجبني قولهم،[٦] أما فهموا[٧] أن التردد لا يتقوم حقيقة ما لم يتعلق[٨] بالوقوع، ....
المتأخرين

(١) قوله: المتأخرون: لما ذهب المتأخرون إلى اتحاد التصور والتصديق ذاتا وماهية، وتغايرهما محلا وموردا كما مر منا في التصورات مفصلا، وكان من الضروريات الفطرية عدم تعلق الشك والوهم الذين هما من أقسام التصور الساذج إلا بالنسبة، قالوا باشتمال القضية على نسبتين، إحداهما: تامة خبرية صالحة لأن يتعلق بهما التصديق والإذعان، وأخراهما: ناقصة تقييدية قابلة لأن يتعلق بها الوهم والشك، فصار أجزاء القضية عندهم أربعة.

(٢) قوله: الشك: [القضية تتم بأمور أربعة، ثالثها التقييدية، رابعها التامة، وقالو: إن الشك]

(٣) قوله: هي: أي هذه النسبة التقييدية يرد عليها الحكم بمعنى النسبة التامة الخبرية، ويركب عليها؛ فإنها عبارة عن وقوع النسبة أولا وقوعها، وهما واردان على النسبة التقييدية، ألا ترى إلى اتحاد المفهوم قولنا: زيد قائم، وقيام زيد واقع، وقولنا: زيد ليس بقائم، وقيام زيد ليس بواقع، فافهم.

(٤) قوله: النسبة بين بين: لكونها بين الوقوع واللاوقوع مترددا بينهما من غير أن يحكم أحدهما بعد، وأما الحكم بمعنى الوقوع أي النسبة التامة الإيجابية واللاوقوع، وهو النسبة السلبية التامة، فلا يتعلق بهذا الحكم إلا التصديق، فالشك والتصديق متعلقان بالقضية، ومتعلقيهما لا بد أن يكونا متغائرين، فلا بد في القضية من النسبتين يتعلق بإحداهما الشك وبالأخرى التصديق، فيكون أجزاء القضية أربعة: الموضوع والمحمول والنسبة التقييدية والنسبة التامة الخبرية، والمتقدمون قائلون بالتغاير بينهما بحسب الذات فقط، لا بحسب التعلق، فمتعلقهما عند المتقدمين واحد.

(٥) قوله: الوقوع: [أي النسبة التامة الإيجابية.]

(٦) قوله: قولهم إلخ: أي قول المتأخرين، وهو أن الشك إنما يتعلق بالنسبة التقييدية دون التامة الخبرية، ووجه الإعجاب أن الشك الذي هو التردد، ولا يتقوم حقيقة ما لم يتعلق بالوقوع، كما يشهد به الوجدان.

(٧) قوله: أما فهموا: أي لم يسبق ذهنهم، ولم يأت في فهمهم، هذا رد على المتأخرين، وحاصله: أما فهموا أن المشكوك هو المذعن، ولا يتقوم التردد وإلا بأن يتعلق بما يتعلق به الإذعان، فليس للشك الذي هو من أقسام التصور متعلق سوى متعلق التصديق.

(٨) قوله: ما لم يتعلق: أي التردد، وحاصله: أن التردد الذي هو الشك، لا يتحصل ما لم يتعلق بالوقوع، واللاوقوع الذي هو حكاية؛ فإن الشيء ما لم يصر حكاية، لا يتقوم به التردد؛ إذ التردد حقيقة عبارة عن تجويز مطابقة الحكاية، وعدمها لنفس الأمر تجويزا مساويا من غير ترجيح، فما لم يتعلق بالوقوع كيف يتحصل، كما =

فالمدرك(١) في الصورتين واحد، والتفاوت في الإدراك بأنه إذعاني أو ترددي، فقول
أي المعلوم — في صورة الشك والتصديق
القدماء(٢) هو الحق.

وههنا(٣) شك، ....
من جانب المتأخرين على المتقدمين

= لا يخفى، فتحصيله بدونه محال، فهو متعلقه. فإن قلت: يجوز أن يتحصل بالنسبة التقييدية من حيث وقوعها، أو لا وقوعها، أو لمجموعها، قلت: حيثية الوقوع إذا كانت خارجية عنها، فهي غير صالحة لتعلق التردد، كما علمت، وإن كانت داخلة فهي كافية، ولا حاجة إلى أمر آخر سواه.

(١) قوله: فالمدرك: حاصله: الفرق بين الشك الذي هو من أقسام التصور وبين التصديق بعد الاتحاد بينهما في المتعلق، بأن المدرك والمعلوم في صورة الشك والتصديق واحد هو الوقوع واللاوقوع، أي النسبة التامة الخبرية إيجابا وسلبا، وإنما التفاوت في الصورتين في الإدراك بأن الإدراك في الصورة الثانية إذعاني، وفي الصورة الأولى ترددي، فليس التغاير بينهما بحسب المتعلق بل بحسب الذات؛ فإن من لوازم التصديق تعلقه بأمر خاص بحيث لا يتعلق بغير، والتصور يتعلق بكل شيء حتى بنقيضه، فصارت اللوازم مختلفة، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات بحسب الذات، وقد مر تحقيقه في مبحث التصورات. وإن قلت: إن القول يتعلق الإذعان بالوقوع، كما صرح به المصنف رحمه الله ههنا يزاحم ما أفاده سابقا من تعلقه بأمر مجمل، قلت: إن الإفادة السابقة إنما كانت من تحقيقات نفسه، وهذا القول مبني على مشرب الجمهور، وقد وقع مثله في مباحث التصورات أيضا حيث قال: العلم إن كان اعتقادا لنسبة خبرية، فتصديق وحكم.

(٢) قوله: فقول القدماء: بتثليث أجزاء القضية، هو الحق لدلالته الوجدان السليم على وحدة النسبة، وعدم الدليل على تعددها، وقد استدل على عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية، بأنه لا بد لكون شيء جزءا للآخر أن لا يتم، ولا يتحصل حقيقة ذلك الآخر بدون ذلك الشيء، ولا شك في أن حقيقة الحكاية عن الواقع في الجمل الخبرية تتحصل وتتم بلا اعتبار النسبة التقييدية، فجعلها جزء تعسف، كيف؟ فإن مناط الصدق والكذب في الإخبارات في جانب المحكي عنه نفس حلول المحمول في الموضوع، وفي جانب الحكاية محض الوقوع الحاكي عن الحلول الواقعي، فالأجزاء الثلاث في المحكي عنه، وكذا الثلاث في الحكاية تكفي؛ لتطابق أحدهما بالآخر، ولا حاجة إلى الزائد، فلا يصح الحكم بكونها من الأجزاء.

(٣) قوله: ههنا: أي في مقام تحقيق القضية، قال الفاضل الخير آبادي: اعلم أن المنطقيين كلهم أجمعوا على أن المعلومات الثلاثة، أعني المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الرابطة بينهما، إنما تسمى قضية ضد تعلق الإذعان بها، ففي صورة الشك ليست قضية؛ لكونها متصورة حينئذ تصورا ساذجا، وتوهم كونها مصداقا للقضية في حالة =

وهو: أن المعلومات الثلاثة[1] التي هي جميع أجزاء القضية متحققة في صورة الشك، مع أنها غير متحققة، على ما هو المشهور. قيل في حله:[2] إن القضية بالنسبة ....
الشك

= التصور باطل عندهم، وقد صرح بذلك الشيخ في الشفاء. انتهى. فقد علمت بهذا أن الشك وارد على القوم جميعا، لا على القدماء خاصة، ثم الحل والجواب الآتي من المصنف رحمه الله أيضا يصلحان جوابا عن الفريقين، فما قال بعض الشراح لهذا الكتاب من أن هذا الشك من جانب المتأخرين على القدماء، حيث قالوا: إن المعلومات الثلاث التي هي جميع أجزاء القضية التي هي كل، فلا بد أن يتحقق بتحقق أجزائه؛ فإنا نعلم بالضرورة أن كلما يتحقق جميع أجزاء الشيء، يتحقق الشيء، ولا ينظر إلى أمر آخر بلا ريب، فينبغي أن يتحقق القضية عند تحقق المعلومات الثلاث، مع أنها غير متحققة، على ما هو المشهور، فلزم انفكاك الكل عن جميع أجزائه، فيلزم انفكاك الشيء عن نفسه، فعلم أن لها ما سواها جزء آخر، وهو غير متحقق في الشك، فلهذا لم يتحقق القضية. انتهى.
ليس كما ينبغي مع أن أجزاء القضية كلها متحققة في صورة الشك عند المتأخرين أيضا؛ لأن بعض حماة مذهب القدماء لما ألزموا المتأخرين، بأنه لو كانت النسبة التقييدية صالحة لورود الشك عليها، لكانت المركبات الإضافية والتوصيفية أيضا صالحة له؛ لوجودها فيها، فأجاب المتأخرون بالتزام أن صلوح النسبة التقييدية له إنما هو إذا كانت معروضة للوقوع واللاوقوع، ومن البين أنها في المركبات المذكورة ليست كذلك، فالإلزام ساقط. انتهى. أما تخصيص المصنف المعلومات بالثلاثة، فلأن التحقيق عنده هو مذهب القدماء، لا لأن الشك يرد على القدماء خاصة، فافهم.

(١) قوله: الثلاثة: عند القدماء، والأربعة عند المتأخرين، ووجه التخصيص مذكور في الحاشية السابقة، وحاصل الشك: أن كون أجزاء القضية هي الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية فقط، كما هو عند القدماء، أو مع النسبة التقييدية، كما هو مسلك المتأخرين، باطل؛ إذ لو كان أجزاء القضية هي الثلاثة أو الأربعة، فيلزم عدم تحقق الكل عند تحقق جميع أجزائه، والتالي باطل، فالمقدم مثله، أما وجه الملازمة فهو أن المعلومات الثلاثة أو الأربعة التي هي جميع أجزاء القضية، متحققة في صورة الشك مع أنها غير متحققة، على ما هو المشهور من أن القضية المشكوكة ليست بقضية، وأما وجه بطلان التالي فظاهر؛ إذ تحقق الكل ليس إلا عبارة عن تحقق جميع الأجزاء.

(٢) قوله: قيل في حله: أي في حل الشك، وقائله الفاضل مرزا جان، حاصله: أن الكل على نحوين، أحدهما: الكل بالذات، وهو المعنى المركب الذي يتقوم حقيقة من أشياء متعددة، وكل بالنسبة إلى هذه الأشياء بالذات، وهذه الأشياء أجزاء له بالذات، كالإنسان المتقوم حقيقة من الحيوان الناطق، وثانيهما: الكل بالعرض، وهو المعنى الذي يتحد مع هذا المعنى المركب اتحادا بالعرض بالنسبة إلى هذه الأشياء المتعددة، وهذه الأشياء أجزاء له بالعرض، كمفهوم الكاتب المتحد مع الإنسان المركب من الحيوان الناطق، فالقضية حقيقة عبارة عن مفهوم قولنا =

إلى تلك المعلومات كل بالعرض،[1] فلا يلزم تحققه، كالكاتب بالنسبة إلى الحيوان الناطق.
٢ ٢
هذا التمثيل يؤيد التوجيه الثاني

= قول يحتمل الصدق والكذب، ولا شك أن المعلومات الثلاثة ليست أجزاء لهذا المفهوم بالذات، بل هذا المفهوم متحد مع العقد المنعقد في الذهن من هذه المعلومات، وهو كل بالذات، فلا يلزم تحقق هذا المفهوم بمجرد تحقق المعلومات الثلاثة، كما لا يلزم تحقق الكاتب بمجرد تحقق الحيوان الناطق.

(١) قوله: كل بالعرض: أي بواسطة الغير، لا كل بالذات، اعلم أن الواسطة أقسامها ثلاثة، إحداها: الواسطة في الإثبات، وهي عبارة عن الحد الأوسط؛ لأنه واسطة في إثبات الأكبر للأصغر، أو نفيه في ملاحظة الذهن أي العلم، ولذا يسمى واسطة في التصديق أيضا، والثاني: الواسطة في الثبوت، وهي ما يكون واسطة في ثبوت العارض للمعروض في نفس الأمر، بأن يكون ذو الواسطة معروضا حقيقيا، سواء كان الواسطة أيضا معروضا حقيقيا، كما في ثبوت الحركة للعلم بواسطة اليد، أو يكون المعروض حقيقة هو ذا الواسطة، والواسطة سفيرا محضا، كما في ثبوت لصبغ للثوب بواسطة الصباغ، فيصير الواسطة في الثبوت قسمين، الثالث: الواسطة في العروض، وهي ما يكون واسطة في ثبوت عروض العارض للمعروض في الواقع، بأن يكون المعروض حقيقة هو الواسطة فقط، ويكون نسبة العارض إلى المعروض بطريق المجاز، كما في ثبوت الحركة للجالس في السفينة بواسطة السفينة. ثم اعلم أن ههنا لا يتصور القسم الأول، أي الواسطة في الإثبات؛ فإنها واسطة في ملاحظة الذهن والعلم، ولذا يسمى واسطة في التصديق، والمقصود ههنا الواسطة للثبوت بحسب الواقع ونفس الأمر، وأيضا لا يتصور ههنا الواسطة في الثبوت بالمعنى الأول، أي في ما كان الواسطة وذو الواسطة، كلاهما معروضين للحكم وبالذات، وإلا يلزم كون أجزاء الثلاثة بعينها أجزاء الشيئين متغائرين حقيقة، وهو القضية والعقد المنعقد، وهو باطل، وإلا لزم المحذور أن أحدهما عدم صحة لتفريح، وهو قوله: «فلا يلزم تحققه»؛ لأنه حينئذ يلزم تحقق الكل بالعرض؛ إذ هو معلول للكل بالذات على هذا التقدير، والكل بالذات متحقق عندك، فلزم تحققه، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة، وهو باطل، وثانيهما: عدم صحة المثال؛ لأن الإنسان ليس علة لثبوت الكلية للكاتب، فلا محالة يكون مراد القائل إما الواسطة في الثبوت بالمعنى الثاني، أي فيما تكون الواسطة سفيرا محضا، أو الواسطة في العروض، فإن كانت الأولى فتقرير الحل: أن القضية كل بواسطة الغير وهو الإذعان، بأن ينضم ذلك الغير إلى تلك المعلومات، فيجعلها كلا وقضية، والغير بنفسه ليس كل ولا قضية، كالكاتب بالنسبة إلى الحيوان الناطق كل بواسطة الغير، وهو المبدأ بأن ينضم المبدأ مع الحيوان الناطق، فيجعله المبدأ كلا، والمبدأ ليس بكل، فكما أن الكاتب تحققه ليس بلازم عند تحقق الحيوان الناطق، كذلك تحقق القضية ليس بلازم عند تحقق المعلومات الثلاثة، فجاز أن تكون المعلومات الثلاثة في صورة الشك بدون الغير، فلم يتحقق القضية، فإن كان المراد الواسطة في العروض، فتقرير الحل: أن القضية كل بالعرض أي بواسطة الغير، هو العقد المنعقد من تلك المعلومات الثلاثة، =

أقول: فيجب[1] أن يعتبر أمر آخر بعد الوقوع،[2] ....
سوى الأمور الثلاثة

بأن معروض الكلية بالذات وحقيقته هو العقد المنعقد، ونسبة الكلية إلى القضية مجاز أو بالعرض بواسطة العقد؛ لاتحاد مفهومها، وهو قول يحتمل الصدق والكذب مع العقد المنعقد اتحادا عرضيا، كالكاتب بالنسبة إلى الحيوان الناطق كل بالعرض بواسطة الغير، وهو الإنسان، بأن معروض الكلية حقيقة وبالذات هو الإنسان، ونسبتها إلى الكاتب مجاز، أو بالعرض بواسطة الإنسان؛ لاتحاد مفهوم الكاتب معه بالعرض، فكما أنه لا يلزم تحقق الحيوان الناطق تحقق الكاتب، كذلك لا يلزم عند تحقق المعلومات الثلاثة تحقق القضية.

(١) قوله: أقول: فيجب إلخ: هذا رد من المصنف رحمه الله على الحل المذكور، حاصله: على تقدير إرادة القائل بالكلية بالعرض، الكلية بواسطة الغير واسطة في الثبوت أنه يجب أن يعتبر أمر آخر، وهو الواسطة، وليس إلا إدراك الوقوع، فجعل القضية كلا، أما بالدخول في أجزاء القضية ومآله أنه يؤخذ مع المعلومات الثلاثة، فيكون مجموع هذه المعلومات وإدراك الوقوع قضية على قياس ما يقال: إن الفصل يجعل الجنس نوعا، فهو باطل إجماعا؛ لأن القضية عبارة عن المعلوم، لا المركب من العلم والمعلوم، وأما بالشرطية ومآله أنه وقت تحقق الإدراك يصير مجموع نفس هذه المعلومات قضية، فهو تجويز وتصحيح للمجعولية الذاتية؛ لأنه على هذا التقدير ما زاد في القضية جزء سوى المعلومات الثلاثة، وليس حقيقتها إلا هذه المعلومات، فكونها قضية ضروري ليس مرهونا بأيدي الشروط، وعلى تقدير إرادة القائل بالكلية بالعرض الكلية بواسطة الغير واسطة في العروض، يكون حاصله: أن مبنى خيال القائل التفرقة بين الكل بالذات والكل بالعرض في أن عند تحقق الأجزاء يلزم تحقق الكل بالذات، لا تحقق الكل بالعرض، وهو ليس بصحيح؛ لأن الكل بالعرض يقال لما هو متحد مع الكل بالذات ولو بالعرض اتحادا لازما؛ لأن مآله الكلية بمشابهة الكل بالذات في أن عند تحقق أجزائه العرضية يكون متحققا، فكان حقيقة متقومة من هذه الأجزاء، والكاتب بالفعل ليس كلا بالنسبة إلى الحيوان الناطق، بل الكل بالعرض هو الكاتب بالقوة، فمنشأ عدم تحقق الكلي بالعرض الذي هو القضية في هذا المقام، أما عدم تحقق جزء من أجزائه العرضية وليس إلا إدراك الوقوع، فهو خلاف للإجماع، وأما عدم تحقق شرط من شروطه، فيلزم القول بانفكاك الكل بالعرض من جميع أجزائه العرضية، فهو تجويز لانفكاك الكل بالذات من أجزائه الذاتية، كما عرفت من اللزوم بين الكل بالذات والكل بالعرض، وهو تصحيح للمجعولية الذاتية، وأورد عليه بأن ما ادعيتم في الكل بالعرض من الاتحاد اللازم، فهو غير بين ولا مبرهن، بل يكفي الاتحاد مطلقا، سواء كان لازما أو غير لازم، فافهم.

(٢) قوله: الوقوع: [الذي هو جزء القضية] اعلم أن الوقوع عبارة عن النسبة التامة الخبرية الإيجابية، والإذعان بها يسمى إيقاعا، واللاوقوع عن النسبة السلبية، والإذعان بها يسمى انتزاعا، وذكر الوقوع الإيقاع للتمثيل دون التخصيص، والمراد ههنا مطلق النسبة الخبرية، حملية كانت أو شرطية.

وليس لإدراكه،[١] وذلك خارج إجماعا، وأخذ الوقوع بشرط الإيقاع تصحيح للمجعولية[٢] الذاتية، وهو محال، والإفادة[٣] مقدم على الإيقاع، والقضية ليست منتظرة التحصيل بعدها،[٤] فاعتبار تعلق الإيقاع بالوقوع مما لا دخل له في تحصيل هذه الحقيقة،[٥] .....

---

(١) قوله: إلا إداركه: [أي إدراك الوقوع وهو الإذعان]

(٢) قوله: للمجعلوية: وهي احتياج ثبوت الذاتيات للذات إلى الجاعل، وهو محال؛ إذ الذاتيات لا ينسلخ عن الذات وجعل الشيء عين الشيء غير معقول. اعلم أن ما هو المشهور من عدم مجعولية الذاتيات ليس معناه: أن خروجها من العدم إلى الوجود، ليس بجعل الجاعل؛ لأنه باطل؛ لكونها من الحقائق الإمكانية التي ليست موجودة إلا بجعل الجاعل، بل معناه: أن ثبوتها لما هي ذاتيات له، لا يحتاج إلى جعل الجاعل أصلا؛ فإن الإنسان في مرتبة نفسه، وحقيقة حيوان ليس لوجود الإنسان ولا لجاعله دخل فيه أصلا، وفيه كلام ليس هذا موضعه.

(٣) قوله: الإفادة: [أي إفادة معنى القضية احتمال الصدق والكذب] أي إفادة معنى القضية احتمال الصدق والكذب، واعلم أن المقصود منه دفع دخل يرد على الشق الثاني من رد المصنف رحمه الله، أعني اعتبار الأمر الآخر شرطا، وحاصل الدخل: أنا نختار الشق الثاني أي اعتبار الأمر الآخر شرطا، ولا يرد لزوم المجعولية الذاتية؛ لأنه إنما يرد لو كان الشرط شرطا لثبوت الذاتيات للذات، وليس كذلك، بل هو شرط تحقق الذاتيات؛ لأن أجزاء القضية ليس مطلقة المعلومات الثلاثة، بل هي من حيث إنها معروضة للإذعان، فباعتبار أمر آخر يلزم تحقق الذاتيات، لا أن الذاتيات متحققة، ويلزم به ثبوت الذاتيات لها، حتى يلزم تصحيح المجعولية الذاتية، أما تقرير الدفع فهو أن الإفادة مقدم على الإيقاع، والقضية ليست منتظرة التحصيل بعد الإفادة فلو كان الإذعان بالمعلومات الثلاثة معتبرا فيها تكون القضية فتنظرة إلى الإفادة، مع أنها ليس كذلك، فعلم أنه ليس للإيقاع دخل في القضية، لا باعتبار الشرطية ولا باعتبار آخر، وتلخيصه: أن المشروط لا يتحقق بدون الشرط، وإفادة احتمال الصدق والكذب يتحقق بدون الإيقاع، والقضية بعد الإفادة غير محتاجة في تحصلها إلى شيء آخر، فلو كان الإذعان شرطا، فكيف يتحقق القضية بدونه.

(٤) قوله: بعدها: أي بعد الإفادة على شيء آخر، بل القضية متحصلة عند الإفادة، فلا حاجة إلى الإيقاع، هذا بيان بعدم صلاحية الإيقاع للشرطية مع قطع النظر عن التصحيح للمجعولية الذاتية.

(٥) قوله: الحقيقة: أي حقيقة القضية؛ إذ طريق الدخل إما بالدخول بحيث يكون جزءا، وهو باطل بالاتفاق، أو بالعرض بأن يعتبر شرطا أو اقترانا، والأول تجويز لتصحيح المجعولية الذاتية، والثاني يأباه عدم انتظار القضية بعد الإفادة المقدمة على الإيقاع إلى شيء آخر.

فالحق[1] أن قولنا: «زيد قائم» قضية على كل تقدير؛ فإنه يفيد معنى محتملا للصدق
في الجواب عن الشك المذكور — من الشك والإذعان
والكذب، ففي الشك[2] إنما التردد في مطابقة[3] الحكاية، ....

(١) قوله: فالحق: أي في الجواب عن الشك المذكور أن قولنا: «زيد قائم» مثلا قضية على كل تقدير من الشك والإذعان؛ فإن هذا القول يفيد معنى محتملا للصدق والكذب، وما يفيدهما فهو قضية، كما مر في مبحث التصورات، فعلم أن المشكوكة والمذعنة كلتاهما قضيتان، فالقول بعدم تحقق القضية في حالة الشك ممنوع. إن قلت: إن هذا القول في تلك الحالة قبل تعلق الإذعان به لا معنى له، (يحتمل الصدق والكذب) بل إنما المعنى له الذي فيه شك وتذبذب للمتكلم) كأطراف القضية المنفصلة، فلا يحتمل الصدق والكذب أصلا. قلت: إن «زيد قائم» على أي وجه أخذ له (معنى يحتمل في نفسه الصدق والكذب) لاشتماله على النسبة الحاكية، نعم التردد إنما هو في مطابقة الحكاية، فالشك والتذبذب للمتكلم ليس في أصل الحكاية. قال الفاضل السنديلي: والحق ما أفاده بعض الأذكياء في حواشيه على رسالة القطبية، وهو أنه إن فسرت القضية بقول يحتمل الصدق والكذب، فلا شك أن مدار احتمالهما النسبة الحاكية كما صرح المصنف رحمه الله، فالمشكوك قضية كالمذعن، وإن فسرت بما يقال لقائله: إنه صادق أو كاذب، فالمشكوك ليس بقضية؛ إذ لا يقال للقائل الشاك: إنه صادق أو كاذب في العرف. انتهى. وفيه ما فيه فتدبر.

(٢) قوله: ففي الشك إلخ: قال الفاضل المبين: هذا جواب سؤال مقدر، تقريره: أن احتمال الصدق والكذب إنما يكون في الحكاية عن أمر واقعي، والحكاية يكون بالنسبة التامة الخبرية، وفي الشك التردد في ثبوت المحمول للموضوع، فلم توجد النسبة التي هي الحكاية، فكيف يوجد احتمال الصدق والكذب مع انتفاء مناطها وهو الحكاية، فإذا انتفى الاحتمال، انتفى القضية، فلا يصح أن قولنا: «زيد قائم» قضية على كل تقدير، ومفيد للمعنى المحتمل لهما. وحاصل الجواب: أن «زيد قائم» قضية على كل تقدير من الشك والظن والإذعان؛ لأنه على كل تقدير تفيد معناها، وهو معنى يحتمل الصدق والكذب، والتردد في حالة الشك ليس في هذا المعنى والحكاية، بل في مطابقتها للواقع، لا في أصلها واحتمالها لهما، فتوجد الحكاية في الحمليات بكون الموضوع، بحيث يحكم عليه بأنه هو المحمول، وفي الشرطيات بكون القضيتين، بحيث يكون الحكم بينهما بالاتصاف والانفصال، والحكاية نفس مفهوم القضية، والمحكي عنه هو مصداقها.

(٣) قوله: مطابقة: فإن قلت: فعلى هذا يتعلق التردد، وكذا الإذعان بمطابقة الحكاية، لا بأصل الحكاية التي هي النسبة التامة الخبرية، وهو خلف عند الجمهور، قلت: معنى التردد في مطابقة الحكاية هو التردد في الحكاية، بأنها مطابقة لما في نفس الأمر أولا، وكذا الإذعان بمطابقة الحكاية وهو الإذعان، بأن الحكاية مطابقة لما هو في الواقع، فقد ظهر تعلق التردد والإذعان بأصل الحكاية التي هي النسبة التامة الخبرية، وهو عين مذهب الجمهور.

لا في أصل الحكاية واحتمالها لهما، نعم القضايا(١) المعتبرة(٢) في العلوم هي التي تعلق بها الإذعان؛(٣) إذ لا كمال(٤) في تحصيل الشك، هذا وإن كان مما لم يقرع(٥) سمعك، لكنه هو التحقيق، ثم إذا كانت(٦) الأجزاء ثلاثة، فحقها أن يدل عليها بثلاث عبارات، ...

---

(١) قوله: نعم القضايا: قيل: هذا دفع توهم، عسى أن يتوهم أن المشكوك لو كان قضية كالمذعن، فيعتبر في العلوم مثله، مع أن البحث فيها إنما هو عن القضايا المذعنة، لا المشكوكة، وجه الدفع: أن المقصود في الحكمة تكميل النفس بتحصيل العلوم، وإدراك أحوال الأشياء على ما هي عليها في الواقع، وهذا لا يتيسر بدون الإذعان، فلا كمال إلا فيه لا في الشك، وقد يستدل عليه بأن المسائل المبحوثة في العلوم هي المستنبطة بالدليل أو التنبيه، فالشك ليس بثابت بهما؛ لحصوله بدون معونة الكسب والفكر، فلا يكون المشكوك قابلا للبحث في العلوم، فلا يقع المشكوك في مسألة من مسائلها، فلا يعتبر فيها.

(٢) قوله: المعتبرة: وظني أن هذا هو مراد الجمهور، أعني ما قال الجمهور من أن المشكوكة ليست بقضية، فمرادهم أنها ليست من القضايا المعتبرة، فافهم واستقم.

(٣) قوله: الإذعان: [والتصديق وهي القضايا المصدقة لا المشكوكة.]

(٤) قوله: لا كمال: [الذي هو المقصود من تحقيق العلوم] اعلم أن هذا أي الحكم بعدم الكمال هو في المشكوك، أما المتخيل فله اعتبار، وفيه كمال كما في صناعة الشعر من هذا الفن.

(٥) قوله: يقرع إلخ: أي لم يصل إلى أذنك وما سمعته، قال الفاضل السنديلي: هذا عجيب جدا، كيف والعلامة التفتازاني في المطول وغيره من أئمة هذا الفن مصرحون بما حققه المصنف. انتهى. ووجه العجب ظاهر؛ فإن المطول كتاب مشهور متداول بين الناس، فكيف يدعي المصنف النحرير التفرد بهذا التحقيق مع وجوده فيه كما يظهر بالرجوع إليه، وما قيل: إن مراد المصنف أنه لم يقرع سمعك من أقوال المنطقيين بهذا التحقيق فليس بشيء؛ إذ العلامة أيضا من المنطقيين على أن المقصود من أمثال هذا الكلام إنما هو إظهار الفضل، وذا لا يحصل بالتفرد الإضافي، وهو ظاهر. وظني: أن دعوى التفرد من المصنف إنما هو بحسب العلم، بأنه لم يحصل له العلم به من الغير، ويؤيده ما قال في المنهية من أنني قد اطلعت بعد تأليف هذه الرسالة على أن أبا الحسن الكاتبي ذهب في رسالة لإثبات الواجب إلى ما اخترته. انتهى. وما مر من أن المطول كتاب مشهور متداول بين الناس، ليس كما ينبغي؛ لأن أي دليل على أن المطول كان مشهورا ومتداولا في عصر المصنف رحمه الله، فافهم ولا تكن من القاصرين الذي أغلقوا أبواب فيوضه تعالى.

(٦) قوله: ثم إذا كانت إلخ: لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان حقيقة القضية والأجزاء التي تتركب منها، شرع في بيان ذكر الأجزاء وحذفها والدال عليها، فقال: ثم إذا كانت إلخ، وحاصله: أن القضية لما صارت أجزاؤها ثلاثة، =

فالدال[١] على النسبة يسمى رابطة، ولغة العرب[٢] ربما حذفت الرابطة اكتفاء بعلامات إعرابية[٣] دالة عليها دلالة التزامية،[٤] فيسمى القضية ثنائية،[٥] وربما ذكرت، ....

المحذوفة عنها الرابطة الرابطة

= كما مر آنفا، وهي: المحكوم عليه، والمحكوم به، والحكم بمعنى النسبة التامة الخبرية، فكانت الأجزاء المستحقة بأن يعبر عنها بثلاثة عبارات، وألفاظ دالة على هذه الأجزاء، والدال على الجزء الأول من القضية الحملية يسمى موضوعا، وعلى الجزء الثاني محمولا، وعلى الجزء الثالث رابطا.

(١) قوله: فالدال إلخ: أي ما يدل على النسبة التي هي الحكم والجزء الثالث، بل جزء الأخير للقضية يسمى رابطة، هذا من قبيل تسمية الدال باسم المدلول؛ إذ النسبة المدلولة عليهما كانت رابطة، فسمي الدال عليها أيضا رابطة، فإن قلت: لم ترك المصنف رحمه الله الدال على الجزئين الأولين و لم يبين؟ قلت: لأنهما كانا ظاهرين، ولا خلاف لأحد في أن الدال عليهما لفظ بخلاف الجزء الثالث، كما سيجيء.

(٢) قوله: العرب: نقل عن الرئيس: أنه قال: إن لغة اليونان توجب ذكر الرابطة الزمانية دون غيرها، وأما لغة العرب فربما تحذف الرابطة وربما تذكر، والمذكور ربما كان في قالب الاسم كقولك: زيد هو حي، وربما يكون في قالب الكلمة، وهي الكلمات الوجودية كقولنا: زيد كان كذا، أو يكون كذا، وقد غلب في لغة العرب حتى أنهم يستعملونها فيما ليس بزماني، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ وفيما لا يختص بزمان كقولهم: كل ثلاثة يكون فردا، وأما لغة العجم فلا يستعمل القضية خالية عنها.

(٣) قوله: بعلامات إعرابية: أي الحركات التي هي علامات دالة على الرابطة، قال الفاضل المبين: فيه إشارة إلى جواب ما قال المحقق التفتازاني من أن الرابطة في لغة العرب هو الحركة الإعرابية، بل حركة الرفع تحقيقا أو تقديرا، لا غير؛ لأن قولنا: «زيد قائم» على سبيل التعداد، أو بلا حركة إعرابية، لم يفهم منه الرابطة والإسناد، وإذا قلنا: «زيد قائم» بالرفع، فهم ذلك منه، فالرابطة هي الحركة الإعرابية، فإن كان الموضوع والمحمول مبنيين، فالقضية ثنائية، وإن كانا معربين، فثلاثية تامة، وإن كان أحدهما فقط معربا، فثلاثية ناقصة، وحاصل الجواب: أن الاكتفاء بعلامات إعرابية إنما هو حينما يحذف الرابطة، فالرابطة حقيقة عندهم أمر وراء تلك العلامات، وهي الذي يكون في قالب اسم تارة، وفي قالب الكلمة أخرى.

(٤) قوله: التزامية: أي بالالتزام لا بالمطابقة، كالرفع في الموضوع والمحمول؛ فإنه دال على كون أحدهما مبتدأ ومحكوما عليه، والآخر خبرا ثابتا له ومحكوما به، وهذه الدلالة بالالتزام، لا بالمطابقة؛ إذ الإعراب لم يوضع للربط، بل للمعاني المعتوزة على المعرب، ويلزمها الربط، ويفهم منه المعنى الرابطي.

(٥) قوله: ثنائية: [لكونها مشتملة على جزئين] أي القضية إذا حذفت الرابطة عنها، تسمى ثنائية؛ لكون القضية مشتملة على الجزئين، هو الموضوع والمحمول.

فيسمى ثلاثية،(١) فالـمذكور(٢) وإن كان أداة، لكنه ربما كان في قالب الاسم، كـ«هو»،(٣)

القضية ٢ لكونها دالا على نسبة غير مستقلة

(١) قوله: ثلاثية: أي القضية إذا ذكرت الرابطة فيها، تسمى ثلاثية؛ لكون القضية مشتملة على ثلاثة أجزاء، هو الموضوع والمحمول والرابطة.

(٢) قوله: فالمذكور: أي اللفظ الدال على الرابطة الذي ذكر من قبل، وإن كان أداة وحرفا؛ لكونه دالا على النسبة التامة الخبرية التي هي معنى حرفي.

(٣) قوله: كــ«هو»: قال الفاضل السنديلي: إنه لا شبهة في أن لفظ «هو» في «زيد هو كاتب» ولفظة «كان» في «زيد كان كاتبا» ليس مدلولها، إلا أن زيدا هو الشيء لم يذكر بعد ما دام يذكر لفظه «هو» أو «كان»، ألا ترى أن «زيدا هو» و«زيد كان» بدون ذكر المحمول لا يفيد أن معنى محصلا، كما أن «سرت» من بدون ذكر المتعلق لا يفيد، ولا فرق بينهما، إلا أن «هو» لا يدل على الزمان، وكان يدل عليه، ولا شبهة أيضا في أن «هو» في «جاء زيد وهو راكب» يدل على المرجع البتة، فإما أن يقال بالاشتراك اللفظي، كما أن لفظة «كان» مشترك لفظي بين معني، كان للتامة والناقصة، وإليه ذهب أكثر المحققين، فلما رأى المنطقيون أن لفظة «هو» في بعض المواضع، وهو المواضع المخصوصة بالفعل التي يشتبه فيها المبتدأ والخبر بالموصوف والصفة، كما إذا كانا معرفتين مثلا، نحو: زيد العالم، تدل على الرابطة، كما قال رضي، وكثير من البصريين حكموا بأن الرابطة في لغة العرب الضمائر، وأنكروا اختصاص الفصل بالمواضع المخصوصة، وإما أن يقال: إن الضمائر في لغة العرب حالها كحال الكلمات التامة، إلا أن الكلمات التامة تدل على المنسوب والنسبة، والضمائر تدل على المنسوب إليه والنسبة، والمنطقيون لدلالتها على الرابطة، ولو دلالة تضمنية أطلقوا عليه الرابطة؛ فإن الرابطة عندهم لفظ دال على النسبة بأية دلالة كانت، ولم يطلقوا الرابطة على الحركات الإعرابية الدالة عليها دلالة التزامية، ولا على الهيأة التركيبية عليها بالوضع النوعي المعتبر في المشتقات؛ لأنها ليست بألفاظ، لكن يشكل بالكلمات التامة؛ فإنهم لا يطلقون الرابطة عليها مع أنها ألفاظ دالة على النسبة ولو دلالة تضمنية، إلا أن يقال: إن الرابطة عندهم لفظ دال على النسبة المعتبرة، وهي ما يكون جزءا للقضية التي تكون جزءا للقياس أو الحجة، ولا يخفى أن الحكم المعتبر في الكلمات التامة مغائر للحكم المعتبر في الجملة الاسمية، لا يمكن أن يجعل جزءا للقياس. انتهى. أقول: حاصل الجواب: أن القضية الحملية على ضربين، أحدهما: ما يتركب منه الحجة، وهو ما يشتمل على حمل هو هو، نحو: الإنسان كاتب، وثانيهما: ما لا يتركب منه الحجة، وهو ما لا يشتمل على تلك النسبة، مثل: قال زيد؛ إذ لا يصح حمل «قال» على قائله بــ«هو هو»، والرابطة الزمانية رابط بين اسمها وخبرها، فهو يحمل على اسمها بــ«هو هو»، والنسبة التي تشتمل عليه الكلمات التامة إنما هي فواعلها، ومعلوم أن الأول لا يحمل على الثاني بــ«هو هو»، فالمراد بالرابطة ما يدل على النسبة الحملية بأن يقال: هو هو، وهذا مما يفهم من الرابطة الزمانية، ولا يفهم =

ويسمى[1] رابطة غير زمانية، واستن في اليونانية، واست في الفارسية منها، وربما كان[2] في قالب الكلمة، كـ«كان» ويسمى[3] رابطة زمانية.

والقضية[4] إن حكم فيها بثبوت[5] شيء لشيء ....

= من الكلمات التامة. ثم اعلم أن الحق ههنا ما قال التفتازاني في التهذيب، وحاصله: ما قال الفارابي: إن الحكمة الفلسفية لما نقلت من اللغة اليونانية إلى العربية، وجد القوم أن الرابطة الزمانية في اللغة العربية هي الأفعال الناقصة، ولكن لم يجد، في تلك اللغة رابطة غير زمانية تقوم مقام هست في الفارسية، داستن في اليونانية، فاستعاروا للرابطة الغير الزمانية لفظة «هو» و«هي» ونحوهما، مع كونه أسماء في الأصل، لا أدوات، فافهم، وفي المقام أبحاث لا يليق بهذا المختصر.

(١) قوله: يسمى: أي ما يكون في صورة الاسم كـ«هو»، فهو يدل على الرابطة، يسمى رابطة غير زمانية؛ لعدم اشتمالها على الزمان، هذا في اللغة العربية، وأما في غيرها فهي كما قال المصنف: داستن في اللغة اليونانية، واست في اللغة الفارسية، وأقول: هي في اللغة الهندية من الرابطة الغير الزمانية كـ«هو» في اللغة العربية، وقد يذكر للرابطة الغير الزمانية أسماء مشتقة من الأفعال الناقصة، نحو: كائن وموجود في قولنا: «زيد كائن قائما»، وأميرس موجود شاعرا.

(٢) قوله: ربما كان: أي اللفظ الدال على الرابطة ربما كان في صورة الفعل، كـ«كان» وأخواته.

(٣) قوله: ويسمى: أي ذلك المذكور في صورة الفعل رابطة زمانية؛ لاشتماله على الزمان.

(٤) قوله: القضية: لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان حقيقة القضية، وما يتركب منه، وما يتم به، شرع في أقسامها الأولية، فقال: القضية.

(٥) قوله: بثبوت إلخ: هذا أولى مما قيل: إن الموجبة ما يصح فيها أن يقال: الموضوع محمول، والسالبة ما يصح فيها أن يقال: الموضوع ليس بمحمول؛ لأنه لا يشتمل القضايا الكاذبة؛ لأنا إذا قلنا: الإنسان حجر، كانت القضية موجبة، مع أنه لا يصح القول بكون الإنسان حجرا، وكذلك إذا قلنا: الإنسان ليس بحيوان، كانت القضية سالبة، ولا يصح أن يقال: الإنسان ليس بحيوان، وأيضا أن هذا التعريف أسلم مما قيل من أن المحكوم عليه وبه إن كانا قضيتين عند التحليل فشرطية، وإلا فحملية؛ لأن قولنا: «زيد قائم» يضاده «زيد ليس بقائم» حملية، مع أن طرفيها قضيتان، وإن أمكن الجواب عن الأول، بأن هذا إنما يرد لو أريد بالصحة الصحة في نفس الأمر، كما هو المتبادر، ولو أريد أعم مما هو بحسب نفس الأمر، أو بحسب زعم القائل، فلا ورود له، وعن الثاني بأن الحملية لا تقتضي التركيب في الطرفين، بخلاف الشرطية؛ لأنها تقتضي التركيب في الطرفين كما لا يخفى.

للقطع بصدق[١] الشرطية مع كذب التالي[٢] في الواقع، كقولنا: إن كان زيد حمارا كان ناهقا، ولو كان الخبر هو التالي، لم يتصور صدقها مع كذبه؛ ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد.[٣] قال العلامة الدواني:[٤] كذب التالي في جميع الأوقات الواقعية لا يلزم منه[٥] كذبه في الأوقات التقديرية، ....

= جميع الموارد فيها، وإذا انتفى المطلق انتفى المقيد، وحينئذ لم يبق إلا القيد فقط وبتحققه فقط لا يتحقق المقيد ما لم ينضم القيد إلى المطلق؛ لأنه عبارة عنهما.

(١) قوله: بصدق: أي يكون الشرطية صادقة مع كون التالي كاذبا في الواقع، وهو لا يعقل إلا على مذهب المنطقيين.

(٢) قوله: التالي: أي لو كان التالي جملة خبرية، وكان الحكم فيه كما هو عند أهل العربية، لم يتصور صدق الشرطية مع كون التالي كاذبا؛ إذ التالي حينئذ يكون مقيدا بالشرط، والشرط يكون قيدا له، فانتفاء التالي مطلقا يكون مستلزما؛ لانتفائه مع القيد.

(٣) قوله: انتفاء المقيد: فإن كون زيد ناهقا مطلق، وكونه ناهقا حال كونه أو وقت كونه حمارا مقيد، والمطلق هنا منتف، فكذلك المقيد؛ لأن انتفاء المطلق مستلزم لانتفاء المقيد بالضرورة، فلو كان مذهب أهل العربية حقا، لزم كذبُ الشرطية التي مقطوع صدقها، وهو محال، والمستلزم للمحال باطل.

(٤) قوله: قال العلامة الدواني: جواب من جانب أهل العربية، وحاصله: أن صدق الشرطية مع كذب التالي كما يتصور على مذهب المنطقيين، كذلك يتصور على مذهب أهل العربية، وما قيل في عدم التصور من أن انتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فمسلم، لكن المطلق ههنا ليس بمنتفٍ؛ فإنه المأخوذ على وجه، أعم من أن يكون في نفس الأمر أي الأوقات الواقعية، أو الأوقات التقديرية، والمنتفي هو الأول، وهو الفرد من المطلق، لا المطلق، وانتفاؤه لا يستلزم انتفاء الثاني؛ فإن كذب التالي في جميع الأوقات الواقعية لا يستلزم كذبه في الأوقات التقديرية، والتالي في قولنا: إن كان زيد حمارا، كان ناهقا، وإن كان منتفيا في الواقع؛ لكونه ناهقا فيه، لكنه ثابت في جميع الأوقات التي فرض فيها حمارية زيد، فلم ينتف في جميع الأوقات عموما، سواء كانت واقعية أو تقديرية، والمطلق هو هذا لا ذلك، والمنتفي إنما هو أفراد المطلق وهو الواقعي، فهو مقيد، وانتفاء مقيد لا يستلزم انتفاء مقيد آخر، فانتفاء الناهقية في نفس الأمر لا يستلزم انتفاؤه مطلقا، حتى يلزم منه انتفاؤه وقت كونه حمارا؛ ليلزم عدم صدق الشرطية مع كذب التالي، فهذه الشرطية صادقة على مذهبين، ولا يلزم المحذور.

(٥) قوله: لا يلزم منه: قيل: إنه جواب لدخل مقدر، تقريره: أنه يجوز أن يكون انتفاء الثبوت النفس الأمري مستلزما لانتفاء الثبوت التقديري، فلزم انتفاء المطلق فيلزم المحذور المذكور، حاصل الجواب: أنه لا يلزم من انتفاء الثبوت النفس الأمري انتفاء الثبوت التقديري؛ لأنهما فردان لمطلق الثبوت، ولا يلزم من انتفاء أحد الفردين انتفاء الفرد الآخر.

لناهقية في جميع أوقات قدر فيها حمارية زيد ثابتة له، وإن كانت بحسب الأوقات
الناهقية ثبوتها لزيد
واقعية مسلوبة عنه، ألا ترى «زيد قائم» في ظني لم يكذب بانتفاء القيام[1] في الواقع،
أي من زيد تأكيد لقول العلامة
ما ذكر من الاستلزام فمسلم،[2] لكن لا نسلم أن المطلق ههنا منتفٍ؛ فإنه المأخوذ
لى وجه أعم[3] مما في نفس الأمر.

---

[1] قوله: بانتفاء القيام: أي إذا ظن المتكلم بقيام زيد، سواء كان مطابقا للواقع أو لا، وقال: «زيد قائم» في ظني يكن كاذبا في هذا القول بانتفاء قيام زيد في نفس الأمر، بل يكون كاذبا في هذا القول إذا لم يظن بقيامه، بقول بخلاف، فهذه القضية صادقة مع انتفاء القيام في الواقع، كذلك يجوز أن يكون الشرطية صادقة في الواقع م انتفاء التالي فيه، وأجاب عنها السيد الزاهد بأن الثبوت في نفس الأمر على نحوين: نحو يكون بلا ملاحظة لحكاية والرواية، والقضية الحاكية عن هذا النحو يكذب عند انتفاء المحمول عن الموضوع في الواقع البتة، وهذا و شأن عامة القضايا، ونحو يكون بحسب الحكاية والرواية، والجملة الحاكية عن هذا النحو إنما يكذب إذا انتفى عمول بحسب الحكاية، وقولنا: «زيد قائم في ظني» ومثله، إنما هو من النحو الثاني، كما يفصح عنه قيده، فلا زم كذبه بانتفاء القيام في الواقع؛ فإنه لا يلزم من انتفاء ثبوته في الواقع انتفاؤه فيه بحسب الحكاية أيضا، الموجب لكذبه هو هذا دون ذلك.

[2] قوله: فمسلم: [بين انتفاء المقيد وانتفاء المطلق] حاصله: أن ما قيل في عدم تصور صدق الشرطية حال كون تالي خبر من أن انتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فمسلم، لكن المطلق ههنا ليس بمنتفٍ؛ فإنه المأخوذ على وجه، عم من أن يكون في نفس الأمري أي الأوقات الواقعية، أو الأوقات التقديرية، والمنتفي هو الأول، وهو الفرد ن المطلق، لا المطلق، وانتفاؤه لا يستلزم انتفاء التالي؛ فإن كذب التالي في جميع الأوقات الواقعية.

[3] قوله: أعم: أي الثبوت في القضية ليس هو الثبوت في نفس الأمر، بل هو أعم من عالم الواقع وعالم التقدير، اعترض السيد الزاهد: أن مفاد القضية الحملية سواء كانت مطلقة أو مقيدة بظرف أو حال، هو ثبوت الشيء لشيء في نفس الأمر، لا مطلق الثبوت، وإلا لم تكن كاذبة على تقدير سلب الثبوت فيها؛ ضرورة أن سلب ثبوت المقيد لا يستلزم سلب الثبوت المطلق، فلو فرضنا عدم تحقق الثبوت في نفس الأمر، يلزم عدم تحققه مع قيد أيضا؛ لاستلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد، مثلا قولنا: النهار موجود وقت طلوع الشمس، يدل على وجود لنهار في نفس الأمر وقت طلوع الشمس، فلو لم يتحقق وجود النهار في نفس الأمر، لم يتحقق مع القيد أيضا.

غاية ما يقال: إن العبارة غير موضوعة لتأدية ذلك المعنى[١] مطابقة، ولا ضير[٢]

أي بمثل زيد قائم

فيه، ومثل ذلك ينحل شبهة[٣] معدوم النظير. أقول:[٤] ....

يندفع زيد

---

(١) قوله: ذلك المعنى: أي الثبوت العام مما في نفس الأمر؛ فإن مفاد الجملة الخبرية لغة وعرفا إنما هو الثبوت في نفس الأمر، فيكون هو مدلولا مطابقيا، وأما الثبوت العالم فإنما يفهم بحسب القرائن كالتقييد بالقيد المحال، فلا يكون إلا مدلولا التزاميا.

(٢) قوله: لا ضير: أي لا امتناع ولا مضائقة في أخذ المعنى أعم مما في نفس الأمر؛ إذ لا يجب أن يؤخذ المعنى المطابقي، بل أخذه مستحسن، وأخذ غيره جائز غير ممتنع، فجاز أن يؤخذ المطلق على وجه أعم مما في نفس الأمر، وإن كان خلاف الاستحسان، فصح قول العلامة الدواني.

(٣) قوله: شبهة: أي الشبهة التي أوردوها بقولهم: «زيد معدوم النظير» صادق إذا كان زيد موجودا وانتفى نظيره، حاصل الشبهة: أن زيدا معدوم النظير مقيد، ومطلق زيد معدوم، فإذا كان زيد موجودا ونظيره معدوما، صدق المقيد دون المطلق بوجود زيد، فلزم صدق المقيد دون المطلق، بل مع كذبه، أما الانحلال على قول المحقق الدواني، فهو أن العدم في نفسه عدم مطلق البتة يتعلق تارة بزيد وأخرى بنظيره، وهما حصتان للعدم المطلق المذكور، إذا تمهد هذا، فنقول: المراد بقوله: «زيد معدوم» إما العدم في نفسه من حيث التعلق بزيد فهو كاذب، ليس بمطلق، أو لا من حيث التعلق بشيء، فهو مطلق صادق في ضمن المقيد، وهو زيد معدوم النظير، فلم يلزم انتفاء المطلق وتحقق المقيد، فافهم. قال السيد الزاهد: بل لا مطلق؛ فإن العدم يطلق على عدم الشيء في نفسه، وعدمه بغيره بمجرد اشتراك اللفظ، كذلك الوجود لا يطلق بعين الوجود في نفسه والوجود الرابطي؛ لانتفاء معنى مشترك بينهما حقيقة، واستدل عليه في بعض تصانيفه بما حاصله: إن كان معنى مشتركا بينهما، فإما أن يكون هذا المعنى مستقلا بالمفهومية، فهو عدم ووجود في نفسه، ولا يشتمل العدم والوجود الرابطيين لعدم استقلالهما بالمفهومية أو لا يكون مستقلا بالمفهومية فهو عدم وجود رابطان يشتمل العدم والوجود في نفسه؛ لاستقلالهما، فلم يوجد معنى مشترك، فالاشتراك لفظي، فلا مطلق ههنا، فالحل على هذا أن زيد معدوم ليس مطلقا بالإضافة إلى زيد معدوم النظير؛ إذ العدم في الأول عدم في نفسه، وفي الثاني عدم رابطي، وهما نوعان متبائنان، فلم يلزم تحقق المقيد من دون مطلقه، بل تحقق أمر من دون تحقق أمر مبائن له، ولا ضير فيه، فتدبر.

(٤) قوله: أقول: لما أورد العلامة الدواني على ما قال السيد السند في حقيقة مذهب المنطقيين، ولم يتم ما قاله، ومذهبهم كان حقا عند المصنف، فأورد من عند نفسه ما وضح له في حقيقة ونصرة أهل المنطقيين بطريق الإلزام، وقال: أقول: إلخ.

م ومنهم(١) المحقق الدواني(٢) جوزوا استلزام(٣) شيء لنقيضه والنقيضين بناء(٤) على
طقين أي من بعضهم
از(٥) استلزام محال محالا، وتشبثوا بذلك في مواضع عديدة، منها: في جواب(٦) ......
تمسكوا مقصودة

قوله: ومنهم: أي بعض المناطقة المحقق الدواني، هو جلال الملة والدين، المشهور بـ«ملا جلال»، منسوب إلى
ان، في القاموس: الدوان كشداد، موضع بأرض فارس.
قوله: الدواني: [منسوب إلى الدوان موضع بأرض فارس، المشهور بملا جلال]
قوله: استلزام: حاصله: أن الحكماء والمناطقة جوزوا استلزام المقدم المحال للنقيض والنقيضين، مثال الأول:
ما لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، فزيد قائم، ومثال الثاني: كلما لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، فزيد قائم،
يد ليس بقائم، والمقدم فيهما وهو تقدير عدم ثبوت شيء من الأشياء محال؛ ضرورة أن من الأشياء هو
اجب، وعدمه محال بالذات، بل هو موجود أزلا وأبدا، وهو مستلزم للنقيض والنقيضين؛ لأن معنى القول
ول: كلما لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، فكان شيء من الأشياء ثابتا؛ إذ قيام زيد شيء من الأشياء، وأما
ى القول الثاني فظاهر؛ لأنه مشتمل على النقيضين، وهما: الإيجاب والسلب.
) قوله: بناء: أي تجويز استلزام الشيء للنقيض والنقيضين، مبني على جواز أن المحال يستلزم محالا آخر، فإذا
ان المقدم محالا، جاز أن يستلزم نقيضه، وأن يستلزم النقيضين وجوده وعدمه معا، وهما محالان.
) قوله: جوزوا إلخ: اعلم أن المصنف رحمه الله قد استعمل هذه المقدمة في مواضع، وتمسك بها في حل إشكالات
ثيرة، كما سيظهر إن شاء الله تعالى، وأورد عليه بأن استلزام المحال وإن كان جائزا عند العقل بمعنى أنه مع قطع
ظر عن خصوصية المادة يجوز أن يكون بعض المحالات مستلزما لبعض آخر، لا كاستلزام الممكن للمحال؛ فإنه
يجوزه أصلا، لكن لا يستلزم منه أن يكون كل محال مستلزما لأي محال فرض، بل كما قد يجزم بالاستلزام في
بض المواد؛ لوجود علاقة بين محالين مخصوصين، فيكون القضية صادقة قطعا، كذلك قد يجزم بعد الاستلزام بين
حالين آخرين؛ لعدم العلاقة بينهما، فيكون القضية كاذبة قطعا هذا، وفيه تفصيل وتحقيق سيأتي في الشرطيات.
٦) قوله: في جواب: حاصل الجواب على تقدير تسليم الاستلزام المذكور: أنا لا نسلم كذب عكس النقيض،
هو قولنا: كلما لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، كان المدعى ثابتا؛ لأن المقدم فيه محال، وهو عدم ثبوت شيء
ن الأشياء؛ ضرورة أن من الأشياء الواجب تعالى وعدمه محال بالذات، فيستلزم ثبوت المدعى الذي هو شيء
ن الأشياء؛ فإن المحال جاز أن يستلزم نقيضه، أما الجواب على تقدير النفي للاستلزام المذكور، فهو بالقدح في
لصغرى، وهي قولنا: كلما لم يكن المدعى ثابتا، كان نقيضه ثابتا، بأن الكلية ليست بصادقة؛ فإن من تقادير
عدم ثبوت المدعى عدم ثبوت شيء من الأشياء، وعلى هذا التقدير كيف يكون نقيضه ثابتا؛ لأنه أيضا شيء من
لأشياء، وإن ادعيتم الجزئية أو المهملة الملازمة للجزئية، فصدقها مسلم، لكن لا ينفع؛ لأن النتيجة حينئذ جزئية
و مهملة أيضا، وهي لا تنعكس بعكس النقيض، فافهم.

المغالطة[١] العامة[٢] الورود المشهورة من أن المدعى[٣] ثابت، وإلا فنقيضه ثابت،[٤]......
عند العلماء — أي وإن لم يكن المدعى ثابتا

(١) قوله: المغالطة: وهي ما يتركب من القضايا التي فسدت صورة أو مادة أعم من السفسطة؛ لكونها فاسدة مادة فقط، بحيث كلما يصدق السفسطة، يصدق المغالطة، ولا عكس؛ لوجود المغالطة بدون السفسطة في الصورة الفاسدة، أما المغالطة بحسب فساد الصورة فمثالها: الإنسان حيوان، والحيوان جنس، فهذا القياس فاسد صورة؛ لعدم وجود شرائط الإنتاج، وهي كلية الكبرى؛ لأنها طبيعة، ولو أخذت كلية، لم تصدق، والمغالطة بحسب فساد المادة فمثالها: كل إنسان وفرس فهو إنسان وكل إنسان وفرس فهو فرس، ينتج أن بعض الإنسان فرس: والفساد فيه: أن موضوع المقدمتين ليس بموجود؛ إذ ليس شيء موجود يصدق عليه: أنه إنسان وفرس، هذا، وسيجيء تفصيله في الصناعات الخمسة.

(٢) قوله: العامة: أي يعم ورودها على إثبات كل مدعى غير مختص بواحد منه المشهورة عند العلماء.

(٣) قوله: من أن المدعى: هذا تقرير للمغالطة، حاصله: أن الغالط يدعي شيئا، فيقول: إن الذي ندعيه فهو ثابت، فإن سلمته فبها ونعمت، وإلا فأقول على صورة القياس من أنه كلما لم يكن المدعى ثابتا، كان نقيضه ثابتا، وكلما كان نقيضه ثابتا، كان شيء من الأشياء ثابتا، فإذا حذف الحد الأوسط المتكرر، فينتج: كلما لم يكن المدعى ثابتا، كان شيء من الأشياء، وينعكس بعكس النقيض، وهو أن يؤخذ نقيض الجزء الأول، فصار كان المدعى ثابتا، ونقيض الجزء الثاني، فصار لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، ويجعل الأول ثانيا والثاني أولا، فيرجع إلى قولنا: كلما لم يكن شيء من الأشياء، كان المدعى ثابتا، وهو باطل؛ لأن المدعى أيضا شيء من الأشياء، فإذا انتفى جميع الأشياء، كيف يتصور ثبوت المدعى على تقديره؛ إذ انتفاء الجميع منه يستلزم انتفاءما يندرج، والمدعى مندرج في شيء من الأشياء، فيستلزم انتفائه انتفاء الأول، فبطل ثبوته على تقدير انتفائه، وعكس النقيض يستلزم هذا الباطل، والصادق لا يستلزم هذا الباطل، فيكون عكس النقيض باطلا، وبطلانه يقتضي بطلان الأصل وهو النتيجة، وبطلانها لا يخلو إما أن يكون من فساد الهيأة، أو كذب الصغرى، أو الكبرى، والأول باطل؛ لكون الهيأة بديهة الإنتاج من الشكل الأول، والصغرى صادقة بالضرورة، فلا يكون الفساد إلا من الكبرى، وهو قولنا: كلما كان نقيض المدعى ثابتا إلى آخره، فيكون باطلا، فثبوت المدعى حق، أما الجواب فمر تفصيله مفصلا، وتلخيصه: أن العكس صحيح؛ لأن فيه استلزام المقدم المحال للنقيض، وهو جائز، فيصح الأصل والقياس.

(٤) قوله: ثابت: أي إن لم يكن المدعى ثابتا، فكان نقيضه ثابتا، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين، وهو محال، فلا بد من ثبوت أحدهما عند عدم ثبوت الآخر، فإذا لم يكن المدعى ثابتا، كان نقيضه ثابتا البتة.

وكلما كان نقيضه ثابتًا، كان شيء من الأشياء ثابتا،[١] فكلما لم يكن المدعى ثابتًا، كان في الواقع شيء من الأشياء ثابتا، وتنعكس بعكس[٢] النقيض إلى قولنا: كلما[٣] لم يكن شيء من الأشياء ثابتا كان المدعى ثابتا، هذا خلف.[٤]

وبعد[٥] تمهيد ذلك[٦] أي بعد ذلك نقول:[٧] ....

(١) قوله: ثابتا: لأن النقيض شيء من الأشياء، فثبوت النقيض يستلزم ثبوت الشيء.

(٢) قوله: بعكس النقيض: وهو تبديل نقيضي الطرفين، أي جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا، هذا في الحملية، وأما في الشرطية فهو جعل نقيض المقدم تاليا ونقيض التالي مقدما مع بقاء الصدق، أعني لو فرض الأصل صادقا، كان عكسه صادقا أيضا، ومع بقاء الكيف أي الإيجاب والسلب، بمعنى أنه لو كان الأصل موجبا، كان العكس موجبا، ولو كان سالبا، كان سالبا، هذا عند المتقدمين، وأما عند المتأخرين من المنطقيين فمعنى عكس النقيض جعل نقيض الجزء الثاني من الأصل، سواء كان محمولا وتاليا جزءا أولا من العكس، بأن يكون موضوعا أو مقدما له، ويجعل عين الجزء الأول من الأصل، لا نقيضه، سواء كان موضوعا، أو مقدما جزءا ثانيا من العكس، بأن يكون محمولا أو تاليا له، مع مخالفة الكيف أي الإيجاب والسلب، يعني لو كان الأصل موجبا، كان العكس سالبا، ولو كان الأصل سالبا، كان العكس موجبا مع محافظة الصدق، أي لو فرض صدق الأصل، يلزم منه صدق العكس.

(٣) قوله: كلما إلخ: هذا على طريقة القدماء، أما على مسلك المتأخرين فتنعكس بعكس النقيض إلى قولنا: ليس البتة، إذا لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، لم يكن المدعى ثابتا.

(٤) قوله: خلف: أي العكس باطل؛ لأن المدعى أيضا شيء من الأشياء، فإذا انتفى جميع الأشياء، كيف يتصور ثبوت المدعى.

(٥) قوله: وبعد: [تسوية الاستلزام المذكور وإصلاحه.]

(٦) قوله: ذلك: أي الاستلزام المذكور، والتمهيد هو التسوية والإصلاح، كذا في كتب اللغة.

(٧) قوله: نقول: تأييد للمناطقة في قولهم: إن الحكم في القضية الشرطية بين المقدم والتالي، حاصله: أنهم جوزوا استلزام المحال للنقيضين، حتى أن المحقق الدواني الذي أيد مذهب أهل العربية، قائل بهذا الاستلزام مع أنه يلزم على مذهب أهل العربية اجتماع النقيضين على هذا التقدير، فإن المقدم إذا كان محالا كما في قولنا: كلما لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، يستلزم النقيضين، مثلا قيام زيد وعدمه، فصح أن يقال: كلما لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، =

لو كان الشرط قيدا للمسند في الجزاء، لزم اجتماع النقيضين فيما إذا كان المقدم ملزوم
أي جزاء هذه الشرطية
لهما؛[1] فإن قولنا «زيد قائم»[2] في وقت عدم ثبوت شيء من الأشياء يناقض قولنا: «زيد
أي للنقيضين
ليس بقائم»[3] في ذلك الوقت، وذلك بديهي،[4] أما إذا كان[5] الحكم ....

= كان زيد قائما، وكلما لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، كان زيد ليس بقائم، بناء على تجويز الاستلزام المذكور، فإذا قيل: إن الشرط أي لم يكن شيء من الأشياء قيد لمسند الذي هو قائم في الجزاء، أو يصير معناه: زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الأشياء، وكذا ليس بقائم في ذلك الوقت، وعلى تقدير تجويز الاستلزام يكون كلاهما متحققين، وهما متناقضان، فإذا اجتمعتا، يلزم اجتماع النقيضين، وهو محال، وما يلزم منه المحال، لا يكون صحيحا، فلا يصح مذهب أهل العربية.

(١) قوله: لهما: أي للنقيضين، ويكونان لازمين لهذا المقدم، كقولنا: إذا لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، كان زيد قائما، وليس بقائم، فالمقدم ملزوم للنقيضين: القيام وعدمه.

(٢) قوله: قائم: في الذي هو معنى قولنا: كلما لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، كان زيد قائما، عند أهل العربية.

(٣) قوله: ليس بقائم: أي الذي هو معنى قولنا: كلما لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، كان زيد ليس بقائم.

(٤) قوله: ذلك بديهي: هذه العبارة لم توجد في أكثر النسخ، وعلى تقدير الوجود فالمشار إليه هو التناقض بين قولنا: زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الأشياء، وبين قولنا: زيد ليس بقائم في وقت عدم ثبوت شيء من الأشياء، وفيه: ما قال الفاضل السنديلي من أن قولنا: زيد ليس بقائم في وقت عدم ثبوت شيء من الأشياء، إن كان معناه سلب القيام لزيد في هذا الوقت، بأن يجعل الظرف قيدا للثبوت، ويورد السلب على هذا الثبوت المقيد، فمسلم أنه نقيض للقضية القائلة: زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الأشياء، لكن لا نسلم أنه معنى قولنا: إن لم يكن شيء من الأشياء ثابتا فزيد ليس بقائم؛ لجواز أن يكون مرادهم من قولهم، والشرط قيد للمسند في التالي: أنه قيد لثبوت المسند للمسند إليه في التالي الموجب، وقيد لسلب ثبوته في التالي السالب، وإن كان معناه سلب ثبوت القيام لزيد سلبا مقيدا بوقت عدم ثبوت شيء من الأشياء، فلا نسلم أنه نقيض لقولنا: زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الأشياء؛ لأن نقيض المقيد رفعه، لا مقيد آخر، كما أن نقيض الاتصال رفعه، لا اتصال آخر.

(٥) قوله: أما إذا كان: هذا دفع للمحذور، وهو اجتماع النقيضين عن المناطقة، وحاصله: أنهم قائلون بكون الحكم بالاتصال بين المقدم والتالي، ففي قولنا: «كلما لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، كان زيد قائما» الحكم بينهما، =

الشرطية بالاتصال بين النسبتين،[1] فلا يلزم ذلك؛ فإن نقيض الاتصال رفعه[2] لا وجود
أي اجتماع النقيضين — في القضية المتصلة
صال آخر أيّ اتصال كان، فمذهب[3] المنطقيين هو الحق.[4]

فصل:[5] الموضوع[6] ....

لا في «زيد قائم»، فنقيضه ليس البتة كلما لم يكن شيء من الأشياء ثابتا، كان زيد قائما، لا أن كلما لم يكن يء من الأشياء ثابتا، لم يكن زيد قائما؛ إذ هو ليس رفعه، بل تالي أحدهما رفع التالي الآخر، فبين التاليين منافاة، التنافي بين التاليين لا يوجب المنافاة بين القضيتين الشرطيتين اللتين تاليهما تلك المتنافيان؛ إذ المقدم المحال ملزوم ما، وإنما الخلف اجتماع الحكم الشرطي بنقيضه، وههنا ليس كذلك؛ لأن نقيض الاتصال رفعه، وهو لا يجامعه، ما يجامعه هو اتصال آخر، ليس نقيضا له.

(١) قوله: بين النسبتين: إحداهما في المقدم، وثانيهما في التالي، وهذا القول من المصنف ينادي بأعلى النداء، على ن أطراف الشرطية فيها حكم ونسبة، وهذا مخالف لمزعوم المصنف، كما سيجيء في الشرطيات، فانتظره.

(٢) قوله: رفعه: أي رفع ذلك الاتصال وسلبه، لا وجود اتصال آخر أيّ اتصال كان، سواء كان فيه رفع تالي اتصال الأول أو لا.

(٣) قوله: فمذهب: قال بعض الأذكياء: إن بطلان مذهب أهل العربية بديهي، ويمكن أن ينبه عليه بأنا نعلم الضرورة بأن القضية الشرطية تدل على لزوم التالي للمقدم، واستصحاب أحدهما للآخر، ومفادها ليس إلا لك، والقضية الحملية لا تدل عليه، بل تدل على ثبوت الشيء للشيء وحمل أحدهما على الآخر، فلا يصح أن قال: القضية الشرطية في الحقيقة هي القضية الحملية، مثلا قولنا: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، يدل لى لزوم وجود النهار لطلوع الشمس، بخلاف قولنا: النهار موجود في وقت طلوع الشمس؛ فإنه لا يدل على لك، فالقول برجوع القضية الشرطية إلى القضية الحملية قول برجوع أحد المتبائنين إلى المبائن الآخر.

(٤) قوله: الحق: قال بحر العلوم ناقلا عن المصنف: إن إنتاج اللزوميتين لزومية ضروري، وإنما تيسر على نظر طبعي على مذهب أهل المنطق، بخلاف ما ذهب إليه أهل العربية، ومثله قال بعض الأساتذة: القياس الاستثنائي ينتج إذا كان الشرطية على فهم أهل المنطق دون أهل العربية؛ فإن ثبوت شيء لشيء على تقدير لا يلزم من نتفائه انتفاء التقدير، اللهم إلا بملاحظة لزومه للتقدير.

(٥) قوله: فصل: لما فرغ المصنف رحمه الله عن تقسيم القضية وأقسامها الأولية. شرع في تقسيم قسم منها أعني الحملية، اعلم أن هذه القسمة للحملية بحسب الموضوع، ولها تقسيمات آخر بحيثيات مختلفة، كما سيجيء.

(٦) قوله: الموضوع: أي ما يحكم عليه في القضية الحملية، وهو الجزء الأول منها.

إن كان جزئيا،(١) فالقضية(٢) شخصية ومخصوصة،(٣) وإن كان كليا،(٤) فإن حكم عليه بلا زيادة شرط،(٥) ....

من العموم والخصوص

(١) قوله: جزئيا: أي حقيقيا لا يصدق على كثيرين، وإنما قيدنا الحقيقي؛ لأن الموضوع إن كان جزئيا إضافيا، فلا تسمى القضية شخصية ومخصوصة على الإطلاق، وإنما عدل المصنف رحمه الله عن كون الموضوع في الشخصية علما، كما فعله البعض؛ ليشتمل «أنا متكلم» و«هذا عالم»؛ لأن هاتين القضيتين ليس الموضوع فيهما علما مع أنهما شخصيتان، على أن العلم لا يكون حقيقة إلا لفظا ظاهرا، فلو قال: علما مقام «جزئيا» يفهم حصر القضية الشخصية في الملفوظة، مع أنها ليس كذلك؛ لكونها غير الملفوظة أيضا.

(٢) قوله: فالقضية: التي يكون الموضوع فيها جزئيا حقيقيا، تسمى شخصية؛ لكون موضوعها شخصا معينا، كزيد قائم.

(٣) قوله: مخصوصة: أي هذه القضية تسمى مخصوصة أيضا؛ لخصوصية الموضوع.

(٤) قوله: كليا: قال الفاضل الأسد: فإن قلت: إن كان المعتبر في تقسيم القضية إلى الشخصية والمحصورة وغيرها جزئية الموضوع وكليته بالمعنى المصطلح، كما هو الظاهر، أعني ما يمكن فيه التكثر على وجه الاجتماع، وما لا يمكن فيه كذلك، وجاز تكثره على وجه البدلية، كما يدل عليه كلام المصنف رحمه الله في ما سبق، يلزم أن تكون القضية التي موضوعها الأمر المشترك على وجه البدلية شخصية، مع أنه ليس كذلك، كما يظهر من كلامهم، وإن كان المعتبر فيه جزئية الموضوع، بمعنى أن لا يكون فيه التكثر أصلا، لا على وجه البدلية، ولا على وجه الاجتماع، وكلية بالمعنى المذكور يلزم أن يكون القضية المذكورة خارجة عن الأقسام؛ لعدم كلية الموضوع وجزئيته بالمعنى المذكور، نعم لو اعتبر معنى الجزئية هذا، ومعنى الكلية أن يمكن فيه التكثر بوجه من الوجوه؛ إذ كثيرا ما يطلق لفظ الكلي على هذا المعنى أيضا، ويحكم بصحة جعل تلك القضية محصورة بإدخال حرف السور عليه أو مهملة لعدمه، بل بصحة جعلها مهملة المتقدمين الطبيعة، ويحكم عليه بما يناسبها؛ إذ الظاهر أن المعتبر فيهما اعتبار الطبيعة مع قطع النظر عن اقتران الخصوصية التي تحتها أية خصوصية كانت، وعن عدم اقترانها مع اعتبار الإطلاق في اللحاظ في الثانية، فليس بمهملة، قلت: نختار الشق الثاني، ولا يلزم الواسطة؛ لأنه يمكن أن يقال: إن كل ما هو مشترك وجه البدلية إذا عبر منه، لا يمكن التعبير عنه إلا بأمر مشترك على وجه الاجتماع مقيد بقيود تفيد الشركة على وجه البدلية، كما في الفرد المنتشر، نحو إنسان ما، فيجعل موضوع القضية هو الأمر المشترك على وجه الاجتماع والقيد بمنزلة صور الجزئية، أعني الواحد، فيكون مثلا قولنا: «إنسان ما يشبعه هذا الرغيف» في معنى «بعض الإنسان يشبعه هذا الرغيف». انتهى بتصرف.

(٥) قوله: بلا زيادة شرط: أي على نفس الموضوع حال كونه كليا، بأن يعتبر نفسه من حيث هو هو من غير اعتبار أمر زائد عليه من العموم والخصوص حتى الإطلاق، فالإطلاق ههنا ليس في اللحاظ أيضا كما في الطبعية.

ـملة[1] عند القدماء، وإن حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية[2] فطبعية،[3] ....

ـوله: فمهملة: أي هذه القضية التي يكون الموضوع فيها أمرا كليا بلا زيادة شرط، تسمى مهملة؛ لأنها مأخوذة لإهمال، ومعناه الترك، وفيها ترك شرط زائد، وإنما قيد بالقدمائية؛ لأنها ليست بمهملة عند المتأخرين.

قوله: الوحدة الذهنية: أي بملاحظة الذهن مطلقا من غير أن يجعل الوحدة الذهنية والإطلاق قيدا له، بأن يعتبر لفهوم والعنوان دون المعنون، وعبر عن جهة العموم بالوحدة الذهنية؛ لأن توحدها لا يكون إلا في الذهن، اعلم ـم في الفرق بين موضوع الطبعية الذي هو الشيء المطلق وبين موضوع المهملة الذي هو مطلق الشيء تعبيرات ة، منها: أنه إن أخذ الشيء من حيث الإطلاق والعموم، لا بأن يكون الإطلاق والعموم قيدا للملحوظ، وإلا ق مطلقا، بل يكون قيدا في الملاحظة والعنوان، فهو الشيء المطلق وموضوع القضية الطبعية، وإن أخذ الشيء ـيث هو هو مع قطع النظر عن العموم والإطلاق، فهو مطلق الشيء وموضوع المهملة، ومنها: أنه اعتبر في ـء الوحدة المبهمة والوحدة الذهنية بحيث لا يتحد مع الأفراد، فهو الشيء المطلق، وإن أخذ الشيء من حيث هو، ولا يعتبر معه وحدة أصلا، بحيث يكون واحدا مع الواحد كثيرا مع الكثير، فيتحد مع الأفراد، فهو مطلق ـيء، ومنها: أن الشيء المطلق يتحقق بتحقق فرد، وينتفي بانتفاء فرد، ومنها: أن الشيء المطلق موجود بوجود فقط، ومطلق الشيء موجود بوجود إلهي وطبعي، فالوجود له نسبتان نسبة إلى الفرد ونسبة إلى الطبعية، ـسبة الثانية متقدمة على النسبة الأولى، ويسمى الثانية بالوجود الإلهي، والأولى بالوجود الطبعي، وأحكامهما ـفة. ومنها: أن الشيء المطلق يجري عليه أحكام العموم فقط، كالكلية والإطلاق والجنسية والفصلية، ولا يجري ، أحكام الخصوص، ومطلق الشيء يجري عليه أحكام العموم والخصوص جميعا، وبالجملة: فرق بين موضوع ـية الطبعية والمهملة: أن المحكوم عليه في الثانية هو المطلق نفسه من غير أن يعتبر أمر زائد على نفسه بخلاف ـلى؛ فإن المحكوم عليه فيها هو المطلق من حيث هو مطلق بأن تكون الحيثية إطلاقية معتبرة في العبارة والمفهوم ـ العناية والمقصود؛ فإن الإنسان إذا أخذ لا بشرط شيء، بأن يلاحظه مطلقا من غير تقييد، كان لا محالة مجردا العوارض الشخصية واحدا بالوحدة الذهنية، ويصدق عليه هذا المفهوم، كما يصدق عليه أنه مطلق ومجرد عن ـارض، فهذه الحيثيات كلها عبارات، والمقصود منها أمر واحد، وهي المهيئة بشرط لا شيء التي هي موضوع ـية الطبعية، والقضايا المنعقدة منها ليست إلا ذهنية بخلاف موضوع المهملة؛ فإن القضية المنعقدة منها قد تكون ـرجية وقد تكون ذهنية، وههنا كلام لا يليق بهذا المختصر.

، قوله: فطبعية: هي القضية التي يكون الموضوع فيها أمرا كليا بشرط الوحدة الذهنية، تسمى طبعية؛ لكون ـضوعها طبعية.

وإن حكم فيها[١] على أفراده فإن بين فيها كمية[٢] الأفراد، فمحصورة[٣] ومسورة، وما به البيان يسمى سورا.[٤]

أي الموضوع

---

(١) قوله: فيها: أي في القضية، يعني إن كان الحكم في القضية على أفراد الموضوع الذي هو الكلي، فإن قلت: إن التحقيق عند المصنف رحمه الله كما سيأتي أن الحكم في القضية المحصورة على نفس الحقيقة، لا على الأفراد، وهذا الكلام يدل على أن المحكوم عليه فيها هو الأفراد، فكيف التوفيق؟ قلت: هذا مبني على المشهور، وما سيأتي على التحقيق، كما وقع مثله في مواضع أخرى، كما لا يخفى، ولا يبعد أن يقال: إن المراد بالحكم على الأفراد الحكم على الطبيعة الكلية من حيث انطباقها على الأفراد، فافهم.

(٢) قوله: كمية الأفراد: أي مقدارها، يعني أن بين في القضية التي يكون الحكم فيها على أفراد الموضوع بكون الحكم على كل الأفراد أو بعضها بلفظ يدل على بيانها من كل الأفراد أو البعض كذلك، قال المصنف رحمه الله في الحاشية: ولا يبعد أن يتوقع من المتوقد المستيقظ أن يقترح من هذا المقام أن لام التعريف ليست على وجوه أربعة، بل على أنحاء خمسة، لام العهد الخارجي، كما في القضية الشخصية، ولام الجنس، كما في المهملة القدمائية، ولام الطبعية، كما في الطبعية كقولك: الإنسان نوع، ولام الاستغراق ولام العهد الذهني. انتهى. قال الفاضل السنديلي: لا يبعد أن يتوقع من المتفحص لكلام القوم أن يتفطن أن لام الطبعية التي اخترعها المصنف رحمه الله داخلة في لام الجنس عندهم؛ لأن محصل كلامهم في مبحث لام التعريف أن مدلول اللام عهدية المدخول ومعلوميته، فقد يعلم بالقرائن أن الحكم ليس متعلقا بنفس طبيعة المدخول عليها من غير انطباقها على الأفراد، بل هو متعلق بها من حيث انطباقها على الأفراد، كلا، وهو لام الاستغراق، أو بعضا معينا وهو لام العهد الخارجي، أو غير معين وهو العهد الذهني. وقد يعلم أن الحكم متعلق بنفس الطبعية، لا من حيث الانطباق على الأفراد، وهو لام الجنس، ولا يخفى أنه لا ينافي أن يعتبر في مدخول لام الجنس حيثية زائدة سوى الانطباق على الأفراد، ولا يوجب أن يكون الحكم متعلقا بنفس الطبعية المرسلة التي هي موضوع للقضية المهملة القدمائية، بل هو يحتمل الوجهين، كما لا يخفى.

(٣) قوله: فمحصورة: أي القضية التي يكون الموضوع فيها أمرا كليا، ويكون الحكم على أفراده تسمى محصورة؛ لحصر أفراد الموضوع بالمبين ككميتها.

(٤) قوله: سورا: أي ما يبين به هذه الكمية، يسمى سورا، مأخوذ من سور البلد، وهو ما يحيطها، ولما كان هذا محيطا للأفراد كلها أو بعضها، يسمى به، وإنما لم يقل: اللفظ الذي به البيان سورا؛ ليعلم أن السور أعم من اللفظ وغيره؛ إذ قد يكون وقوع النكرة تحت النفي من أسوار السلب الكلي. وهو ليس بلفظ، ومطلق البيان أعم من أن يكون بالدلالة الحقيقية أو المجازية في كونه سورا، كما في لام الاستغراق والإضافة الاستغراقية.

وقد يذكر[١] السور في جانب المحمول، فيسمى القضية منحرفة،[٢] وإن لم تبين[٣] فمهملة،[٤] عند المتأخرين،[٥] ومن ثم[٦] قالوا: إنها تلازم الجزئية.
أي المتأخرون

(١) قوله: يذكر: اعلم أن الأصل في السور أن يذكر في جانب الموضوع؛ لأن السور إنما يؤتى به؛ لبيان كمية الأفراد، وهي تكون في جانب الموضوع، لكن قد سيجيء خلافه، ويذكر السور في جانب المحمول على خلاف الأصل، كما في قولنا: زيد بعض الإنسان.

(٢) قوله: منحرفة: لأنها مأخوذة من الانحراف، وهو التغير، وفيها تغير عما هو في الأصل، وهو دخول السور على الموضوع؛ لأن السور لبيان كمية الأفراد، وهي في جانب الموضوع دون المحمول، فإذا دخل على المحمول فقد تغير عن الأصل.

(٣) قوله: لم تبين إلخ: بأن يكون الحكم على الأفراد بلا بيان الكمية، سواء كان الحكم في الواقع على الأفراد كلها، أو بعضها.

(٤) قوله: مهملة: أي القضية التي يكون الحكم فيها على الأفراد، والكمية ليست بمذكورة، تسمى مهملة؛ لترك بيان الكمية فيها.

(٥) قوله: عند المتأخرين: من المناطقة، أما القدماء منهم فلا يذكرون هذه المهملة، نعم يذكرون المهملة التي مر ذكرها قبل. اعلم أن المصنف قد جمع بين تقسيم القضية عند القدماء وبين تقسيمها عند المتأخرين؛ لئلا يرد ما يرد على كل منهما من عدم انحصار التقسيم؛ فإنه يبقى على تقسيم القدماء مهملة المتأخرين خارجة عن التقسيم، وعلى تقسيم المتأخرين يختل الحصر؛ لخروج مهملة القدماء، وإن كان يمكن العذر للقدماء بأن القضايا تختلف وتتنوع بحسب اختلاف المصداق، ومصداق مهملة المتأخرين، والجزئية واحد، فليس في اعتبارها مع اعتبار الجزئية فائدة معتد بها، وللمتأخرين بإدخال المهملة القدمائية في الطبعية؛ فإنه يمكن الاصطلاح في الطبعية، بأنها ما حكم فيها على الطبعية إما من حيث هي هي، أو مقيدة بالعموم، فافهم.

(٦) قوله: من ثم: أي من أجل أن الحكم في القضية المهملة عند المتأخرين على الأفراد، ولم يبين كميتها، لا كلا، ولا بعضا. قال المتأخرون: إن المهملة تلازم الجزئية، يعني إذا صدقت المهملة، صدقت الجزئية، وبالعكس؛ لأنه إذا صدق الحكم على الأفراد، صدق الحكم على بعض الأفراد، وإذا صدق على بعضها، صدق أن الحكم على الأفراد أيضا، مثلا: إذا صدق «الإنسان حيوان» صدق «بعض الإنسان حيوان»؛ إذ صدقها لا يخلو إما أن يكون باعتبار جميع الأفراد، أو بعضها، وعلى كلا التقديرين صدقت الجزئية، وإذا صدق «بعض الإنسان حيوان» صدق «الإنسان حيوان» بلا مرية. قال الفاضل السنديلي: إن في هذا الكلام إشارة إلى أن المهملة القدمائية لا تصلح أن تكون ملازمة للجزئية؛ لأن الحكم على الطبعية من حيث هي هي يجوز أن يكون صادقا بصدق الحكم على الطبعية =

اعلم أن مذهب[١] أهل التحقيق: أن الحكم في المحصورة على نفس الحقيقة؛ .....

كالمحقق الدواني

= بشرط الوحدة الذهنية، فيصدق المهملة بصدق القضية الطبعية. قال العلامة الدواني: والحق أن المهملة تستلزم الجزئية، أعم من أن يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الأفراد الحقيقية، أعني الأنواع والأشخاص، أو الأفراد التي خصوصيتها بحسب الاعتبار، ولا يخفى أنه على تقدير تعميم الأفراد في الجزئية أيضا إنما يثبت ملازمة المهملة للجزئية، لو ثبت أنه ليس للطبعية من حيث هي هي أحكام سوى أحكام الأفراد، سواء كانت حقيقية أو اعتبارية، وكل ما تثبت لها؛ فإنها تثبت في ضمن الأفراد الحقيقية أو الاعتبارية، وهو في حيز الخفاء، فالظاهر أن القول بالتلازم لم يقع عن القدماء، كما يشعر به عبارة المصنف، وعلى تقدير وقوعه لعله مخصوص بالقضايا المتعارفة فقط، أي القضايا التي تفيد أن ما هو فرد للموضوع هو فرد للمحمول، ومن المعلوم أن مهملات هذه القضايا تستلزم الجزئية.

(١) قوله: مذهب إلخ: اختلفوا في المحصورة بأن المحكوم عليه بالذات فيها الحقيقة الكلية كما في الطبعية والمهملة عند القدماء، والحكم فيها بالذات على الأفراد، وأما الثاني فذهب إليه المتأخرون، ونسب الأول إلى القدماء، واختاره كثير من أهل التحقيق، كالعلامة الدواني والفاضل المرزا جان وبحر العلوم مير باقر داماد، وأفضل المتأخرين مير زاهد الهروي وغيرهم. ومحصل كلامهم: أن في علم الشيء بالوجه الحاصل في الذهن بالذات هو الوجه وملتفت إليه بالذات أيضا لكن على وجه يصلح للانطباق على الجزئيات، والشيء معلوم وحاصل، وملتفت إليه بالعرض، ولا يخفى أن الحكم فرع الحصول في الذهن والتوجه بالذات، فالأفراد كما أنها معلوم وملتفت إليها بالعرض فكذلك محكوم عليها بالعرض أيضا، فالحكم في القضايا سوى الشخصية ليس إلا على الطبعية، لكن في المهملة عليها بلا اعتبار حيثية زائدة، وفي الطبعية من حيث الوحدة الذهنية، وفي المحصورة من حيث إنها صالحة للانطباق على الأفراد، ولهذا يسرى في الحكم في الأفراد، وتصلح دخول السور، يرد عليه أن الأفراد وإن لم تكن متصورة بالذات، لكنها ملتفت إليها بالذات؛ فإن في علم الشيء بالوجه الوجه مقصود بالذات، وذو الوجه ملتفت إليه بالذات، ولا يشترط للالتفات والحكم الحصول بالذات، كما ظن، بل الحصول بالعرض والالتفات بالذات كاف للحكم. أجيب عنه بأن معنى كون ذي الوجه ملتفتا إليه بالذات: أن الوجه ملتفت إليه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه، فأطلق الملتفت إليه على ذي الوجه على قياس الصفة بحال المتعلق، لا على الحقيقة. قال بحر العلوم: هذا المعنى بعيد عن عباراتهم، ومصادم للضرورة؛ فإن الضرورة شاهدة عادلة على أنا نلتفت بالوجه الحاصل إلى ذي الوجه، وإنكاره إنكار الوجدانيات. قال الفاضل السنديلي معترضا: إنهم لم يريدوا بالمهية من حيث الاتحاد مع الأفراد هذا المركب التقييدي، وإلا لم يكن الموضوع في «كل إنسان حيوان» الإنسان وحده، =

لأنها[1] الحاصلة في الذهن حقيقة،[2] والجزئيات معلومة بالعرض،[3] فليست محكوما عليها إلا كذلك،[4] وربما يتراءى[5] ....

أي يظن

= بل يكون جزءا من الموضوع، وأيضا يكون القضية مهملة؛ لأنه حكم على نفس المركب التقييدي من حيث هو، بل أرادوا مرتبة من المهية يصدق عليها هذا المركب، فهذه المرتبة إما عبارة عن المهية من حيث إنها موجودة في الذهن بوجود ينسب إلى الأفراد بالعرض، كما يفهم من التوضيح، ولا يخفى أن هذه المرتبة ليست موجودة إلا في الذهن، فينحصر القضايا المحصورة في القضايا الذهنية كالقضايا الطبعية، بل الكلام في ثبوت المحمول لهذه المرتبة، وإما عبارة عن مرتبة موجودة في الخارج، وإما مرتبة الطبعية من حيث هي، أو مرتبة الطبعية من حيث الخصوص التي هي الأفراد على الأول، يصير القضية مهملة، وعلى الثاني لا يصلح للحكم على رأيهم. وإن قيل: ههنا مرتبة أخرى تغايرهما، يقال: لا يخلو إما أن تكون كلية أو جزئية، وكلاهما باطلان، كما مر، وأجاب عنه بحر العلوم بأن في الخارج ماهية بحيث يصلح للانطباق على الأفراد، وهي اعتبار أخص من موضوع المهملة، نعم ينعقد منهما مهملة المتأخرين، لكنه غير ضار، ثم قال: وإن شئت مزيد تفصيل، فاستمع التقسيم من الرأس، فنقول: الموضوع إما جزئي أو كلي، سواء كان ذاتيا أو عرضيا، وله اعتبارات ثلاثة، الأول: نفس الشيء من حيث هو، والثاني: المهية المخازة في الذهن بحيث لا يمكن سراية أحكام الأفراد إليها، ويعبر عنها بالمهية بشرط الوحدة الذهنية، الثالث: المهية المخازة المتحدة مع الأفراد ذهنا أو خارجا، محققا أو مقدرا، وهذان الاعتباران أخصان عن الأول، فالجزئي موضوع الشخصية، والكلي باعتبار موضوع المهملة، وبالاعتبار الثاني موضوع الطبعية، وبالاعتبار الثالث موضوع المحصورة ومهملة المتأخرين.

(١) قوله: لأنها: أي حقيقة الكلية، وحاصل الدليل: أن المعلوم بالذات يكون محكوما عليه بالذات، والحقيقة معلومة بالذات دون الأفراد؛ لأن المعلوم بالذات هو الأمر الذهني، لا الخارجي، والحاصل فيه هو الحقيقة، والأفراد من الأمور الخارجية لا حصول لها في الذهن بالذات، فلا يكون معلومة كذلك، فصارت الحقيقة المعلومة بالذات محكوما عليها، والجزئيات المعلومة بالعرض يكون محكوما عليها بالعرض، وفيه ما مر، فتذكره.

(٢) قوله: حقيقة: أي بالذات؛ لأنها كلية، فظرف عروضها الذهن فهي معلومة بالذات.

(٣) قوله: بالعرض: أي بواسطة معلومية الحقيقة، بناء على أن الوجه في العلم بالوجه معلوم بالذات، وذا الوجه معلوم بالعرض.

(٤) قوله: كذلك: أي بالعرض، أما الحقيقة الكلية فكانت محكوما عليها بالذات.

(٥) قوله: يتراءى: أي يظن، هذا إيراد على ما قاله القدماء من أن الحكم في المحصورة على الحقيقة الكلية المنطبقة على الأفراد، لا على الأفراد، ومبناه عدم الفرق بين المحكوم عليه بالذات، وبين المثبت له بالذات، حاصله: المعارضة، =

أنه لو كان كذلك،[1] لاقتضى الإيجاب وجود الحقيقة حقيقة؛ فإن المثبت له[2] هو المحكوم عليه حقيقة، مع أنها قد تكون عدمية[3] بل سلبية،[4] فالحق أن الأفراد[5] وإن كانت معلومة بالوجه،[6] لكنها محكوم عليها حقيقة،[7] ....

كما في معدولة الموضوع كما في سالبة الموضوع

= لا النقض، بيان الأول: أن الطبعية ليست محكوما عليها؛ إذ لو كانت كذلك، لكانت مثبتا لها؛ إذ المثبت له هو المحكوم عليه، فاقتضاؤها الإيجاب، كما هو مقتضاه على مذهب أهل التحقيق، مع أن الإيجاب لا يقتضي وجودها؛ إذ يصدق بدونها، كما في القضية المعدولة الموضوع، والسالبة الموضوع؛ فإن الطبيعة فيهما عدمية أو سلبية، لا وجود لها، فعلم أنها ليست محكوما عليها، فقام الدليل على خلاف المدعى، هذا هو المعارضة على أن القضية قد تكون موجبة خارجية مع عدم الطبيعة، فلو كانت محكوما عليها، يلزم وجود العدميات والسلبيات في الخارج. وبيان الثاني: أن الحكم لو كان على نفس الحقيقة، لاقتضى وجودها في جميع الموجبات، ولا يصدق عند عدمها؛ لأن الإيجاب تقتضي وجود المثبت له الذي هو المحكوم عليه، مع أن بعض الموجبات التي يكون حقيقة موضوعها عدمية كمعدولة الموضوع، أو سلبية كسالبة الموضوع، ليس كذلك، فيختلف هذا الحكم في ذلك الموضع، وهذا هو النقض، فمبنى المعارضة والنقص على عدم الفرق بين المثبت له والمحكوم عليه، كما لا يخفى.

(١) قوله: كذلك: أي لو كان الحكم في المحصورة على نفس الحقيقة، كما قال المحققون، لاقتضى القضية الموجبة التي حكم فيها بالإيجاب وجود الحقيقة الكلية.

(٢) قوله: المثبت له: [فإن الإيجاب يستدعي وجود المثبت] أي ما يثبت له الحكم في القضية هو المحكوم عليه حقيقة، ولا شك أن الإيجاب يقتضي وجود المثبت له، وإذا كان هو المحكوم عليه، فيقتضي وجوده أيضا، والمحكوم عليه هو الطبيعة عندهم، فيلزم استدعاء الموجبة وجود الحقيقة، فلا يكون صادقة بدون وجودها.

(٣) قوله: عدمية: كما في الموجبة المعدولة الموضوع التي يكون السلب المضاف إلى المفرد موضوعا فيها، ويحمل عليه شيء آخر، كما في «اللاحي جماد».

(٤) قوله: سلبية: كما في الموجبة السالبة الموضوع التي يكون السلب المضاف إلى النسب موضوعا فيها، ويحمل عليه شيء، كما في «كلما ليس هو بحي فهو جماد».

(٥) قوله: أن الأفراد إلخ: يعني لما ثبت أن الإيجاب يقتضي وجود المثبت له، وهو المحكوم عليه، والحقيقة العدمية والسلبية ليستا بمتحققتين، وأفرادهما متحققة، فثبت أن الأفراد هو المحكوم عليها بالذات وإن كانت معلومة وحاصلة في الذهن بواسطة الحقيقة الكلية الحاصلة في الذهن بالذات.

(٦) قوله: بالوجه: [أي بواسطة الحقيقة الحاصلة في الذهن المعلومة بالذات.]

(٧) قوله: حقيقة: أي بالذات؛ لأن الأفراد هي موجودة وثابتة بالذات.

ترى[1] إلى الوضع[2] العام والموضوع له الخاص، فإن المعلوم بالوجه[3] هو الموضوع
أي الخاص الجزئي
حقيقة، فالجواب[4] ....

قوله: ألا ترى: سند على مذهب المتأخرين، وحاصله: أن الوضع العام الذي يكون بلحاظ المفهوم الكلي عند ضع، والموضوع له الخاص؛ فإن المعلوم بالوجه أي الجزئي الخاص، هو الموضوع له حقيقة بمعنى، كما يكفي لومية بالوجه للوضع، كذلك يكفي للحكم، كما أن الحاصل بالذات هو الوجه الكلي، وليس موضوعا له يقة، بل الأفراد التي هي حاصلة بالعرض، موضوع لها حقيقة، كذلك الحاصل في الذهن بالذات لا يلزم أن ون محكوما عليه حقيقة، بل الأفراد وإن كانت معلومة بالوجه، لكنها محكوما عليها بالحقيقة، أجاب عنها اضل الشارح بالفرق بين المحكوم عليه والموضوع له، بأن كون الشيء محكوما عليه يقتضي أن يكون ذلك يء حاصلا في الذهن وملتفتا إليه بالذات، وكونه موضوعا له لا يقتضي ذلك، بل يكفي فيه الالتفات إلى ضوع له بالذات، سواء كان حاصلا في الذهن بالذات، أو بوجه عرضي، فقياس أحدهما على الآخر قياس بلا امع، ورده الفاضل السنديلي بأنه أنك قد عرفت أن عندهم الملتفت إليه بالذات ما هو حاصل في الذهن ذات، ومعنى الالتفات إلى ذي الوجه في العلم بالوجه أن الوجه ملتفت إليه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه ضا، ليس في الوضع والحكم فرق عند الوجه أن الصحيح كما لا يخفى.

(٢) قوله: الوضع العام إلخ: [أي وضع الذي يكون بلحاظ لمفهوم كلي] معناه: أن يلاحظ الواضع أمرا كليا، يجعل مرآة لملاحظة أمور متكثرة، وبعين اللفظ بواسطة تلك الملاحظة لكل واحد واحد من الجزئيات، فيكون وضع عاما، والموضوع له خاصًا كوضع اسم الإشارة؛ فإن الواضع يلاحظ أمرا كليا، لا لأن يضع ذلك اللفظ ، بل لأن يلاحظ جزئياته، ويضع اللفظ لتلك الجزئيات، ومر تفصيله في مفتح التصورات، فتذكره.

(٣) قوله: بالوجه: أي بالعرض، أي الموضوع له ههنا هو الجزئي الخاص الذي حصل في الذهن بواسطة المفهوم كلي، ومن المعلوم أن في الوضع حكما بالتعيين، فكما جاز هذا، جاز أن يكون الحاصل بالعرض محكوما عليه الذات؛ كما قاله المتأخرون في المحصورة، فافهم.

(٤) قوله: فالجواب إلخ: قال في الحاشية: حاصله: أنه فرق بين المحكوم عليه حقيقة في القضية وبين المثبت له أولا بالذات في نفس الأمر؛ فإن الأول فرع العلم دون الثاني. انتهى. محصوله: أنه فرق بين المحكوم عليه والمثبت له، القول بأن المثبت له هو المحكوم عليه ممنوع؛ فإن المثبت له شيء ثبت له المحمول في الواقع بلا اعتبار المعتبر وبلا بلاحظة العقل، بمعنى أنه لا يتوقف على العلم، بل يكفي وجوده في الواقع بدون العلم، فلا يكون أحدهما عين لآخر، فإذا كانا متغائرين، فالإيجاب إنما يقتضي وجود المثبت له، لا وجود المحكوم عليه، فالقضية يكون الحكم فيها على نفس الحقيقة بالذات مع كونها عدمية، ولا يقتضي الإيجاب وجودها، وإنما تقتضي وجود المثبت له بالذات، =

أن مفاد الإيجاب مطلقا[١] (أي ما يفيده الإيجاب) هو الثبوت مطلقا،[٢] فكل حكم ثابت للأفراد، ثابت للطبعية في الجملة،[٣] أما أنه لماذا (أي الثبوت) أوّلاً وبالذات للطبيعة أو للفرد (من أفرادها)، فمفهوم زائد[٤] على الحقيقة، فتأمل.[٥]

= والطبيعة مثبت لها بالعرض، فيكفي تحققها ووجودها كذلك، فالطبيعة العدمية أو السلبية وإن كانت معدومة بالذات في القضية الخارجية، لكنها متحققة بالعرض بالنسبة إلى الأفراد والنسبة بين المثبت له بالذات والمحكوم عليه بالذات بالعموم والخصوص من وجه؛ إذ هما يجتمعان في الحكم بالحركة على السفينة؛ فإنها محكوم عليها بالحركة بالذات ويثبت لها الحركة في نفس الأمر بالذات، ويفارقان في الحكم بالحركة على الجالس فيها، والحكم بالتحيز على الأسود نظرا إلى الجسم، فالمحكوم عليه بالذات في الأول متحقق دون المثبت له كذلك؛ فإن الجالس يحكم عليه، مع أن ثبوتها له في نفس الأمر بالعرض بواسطة السفينة، لا بالذات، وفي الثاني يتحقق المثبت له بالذات دون المحكوم عليه كذلك؛ فإن التحيز ثابت للجسم بالذات في نفس الأمر، وإنما يحكم عليه على الأسود بواسطة كونه جسما، فإذا ظهر الفرق بينهما، يجوز أن يكون الشيء مثبتا له، ولا يكون محكوما عليه، فاقتضاء الإيجاب وجود المثبت له لا يستلزم اقتضاؤه وجود المحكوم عليه، كذا في مرآة الشروح، هذا. ولعل الحق في هذا المقام ما أفاده بعض الأعلام قدس سره: أن القضايا المستعملة في العلوم يحكم فيها بالثبوت بالذات، أي من غير واسطة في العروض، كيف والثبوت بالعرض ليس ثبوتا حقيقة، ولا يحصل اليقين الدائم به إلا بعد اليقين بالواسطة، على ما تقرر في فن البرهان، فثبوت المحمول لعنوان الموضوع بالذات في كثير من المواضع غير بين، بل عدمه؛ فإن الموضوع ربما يكون عرضا ذاتيا معدوما في الخارج، فالحق أن الحكم في القضايا المتعارفة في الحكمة على الأفراد، كما عليه المتأخرون.

(١) قوله: مطلقا: [سواء كان تحصيليا أو عدوليا أو سلبيا] سواء كان ذلك الإيجاب تحصليا، كما في الموجبة المحصلة، أو عدوليا، كما في الموجبة المعدولة أو سلبيا كما في الموجبة السالبة المحمول.

(٢) قوله: مطلقا: سواء كان ذلك الثبوت ثبوتا بالذات أو بالعرض، وهذا القدر متحقق إذا كانت الطبيعة محكوما عليها؛ إذ كل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة أيضا ولو بالعرض، وأما كون المحكوم عليه مثبتا له بالذات، فمفهوم زائد على حقيقة الإيجاب.

(٣) قوله: في الجملة: أي بوجه من الوجوه، أعم من أن يكون بالذات، أو بالعرض.

(٤) قوله: زائد: أي الثبوت أولا وبالذات معنى زائد على حقيقة الإيجاب، وإنما حقيقة هو الثبوت مطلقا.

(٥) قوله: فتأمل: قيل: فيه إشارة إلى جواب آخر عن أصل الاعتراض، وحاصله: أنا سلمنا أن المثبت له بالذات هو المحكوم عليه بالذات، لكن الإيجاب لا يقتضي أن يكون له بالذات موجودا بالذات، بل إنما يقتضي الأعم، =

المحصورات[١] أربع:[٢] الموجبة[٣] الكلية، وسورها: كل،[٤] ولام الاستغراق[٥] .....

= أي سواء كان موجودا بالذات، أو بمنشأ انتزاعه، ولا شك أن الطبيعة العدمية والسلبية موجودة بوجود منشأ انتزعها، فيصدق الموجبة بدون وجود الطبيعة بنفسها، فالملازمة ممنوعة. انتهى. والحق ما قلنا من أن القضايا المستعملة في العلوم يحكم فيها بالثبوت بالذات، وإنكار ذلك مكابرة، كيف والثبوت بالعرض ليس ثبوتا حقيقة.

(١) قوله: المحصورات: لما فرغ من تحقيق المحكوم عليه في المحصورة، شرع في بيان أقسام المحصورة، وما يبين فيها كمية المحكوم عليه، فقال: المحصورات، وإنما تعرض لها؛ لأنها معتبر في العلوم والقياسات؛ لابتناء معرفة الحجة عليها، والشخصية والمهلمة مندرجتان تحت الجزئية والطبيعة غير معتبرة في العلوم.

(٢) قوله: أربع: لأن الحكم في المحصورة إما على كل الأفراد، أو على بعضها، وأيا ما كان فإما بالإيجاب أو بالسلب، فإن كان الحكم فيها على كل الأفراد، فهي كلية، إما موجبة، وسورها: كل، أي كل واحد واحد، لا الكل المجموعي، كقولنا: كل نار حارة، أي كل واحد من أفراد النار حارة، وإما سالبة، وسورها: لا شيء ولا واحد، كقولنا: لا شيء أو لا واحد من الناس بجماد، وإن كان الحكم فيها على بعض الأفراد، فهي جزئية، إما موجبة، وسورها: بعض وواحد، كقولنا: بعض الحيوان أو واحد من الحيوان إنسان، أي بعض أفراد الحيوان أو واحد من أفراده إنسان، وإما سالبة، وسورها: ليس كل وليس بعض وبعض ليس، كقولنا: ليس كل حيوان إنسانا، وليس بعض الحيوان إنسانا، وبعض الحيوان ليس بإنسان.

(٣) قوله: الموجبة الكلية: وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول لكل فرد من أفراد الموضوع، ووجه تسميتها ظاهر؛ لكون الحكم فيها بالإيجاب على كل الأفراد.

(٤) قوله: الكل: أي الكل الأفرادي؛ فإن هذا الكل موضوع لإحاطة الأفراد، كقولنا: كل إنسان حيوان.

(٥) قوله: لام الاستغراق: أي اللام التي يستغرق جميع الأفراد، فهي كالكل في إحاطتها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾؛ لدلالة الاستثناء عليه، قال في الحاشية: إن الألف واللام في لغة العرب قد تدل على العموم، فيكون في موقع «كل»، وقد تدل على الطبيعة، فلا يقع هناك «كل»، نحو: الإنسان نوع وعام، والإنسان هو الضاحك، وقد تدل على جزئي معلوم، فنقول: الرجل، ونعني به واحدا بعينه، فالقضية مخصوصة، كذا في الإشارات. قال بحر العلوم: وقد عد أسماء العدد أيضا منه، وهذا إنما يتم لو كانت أفرادية، وهو في حيز الخفاء عند أصحاب فن اللغة. انتهى. ووجه الخفاء: أن العدد عبارة عن الكثرة مع الهيأة الصورية أو الكثرة من حيث إنها معروضة للهيأة الصورية على اختلاف الرأيين، وعلى كل تقدير يكون العدد عبارة عن المجموع، والمعتبر في المحصورة هو الأفراد، فافهم.

والموجبة الجزئية،[1] وسورها:[2] بعض وواحد، والسالبة الكلية،[3] وسورها:[4] لا شيء، ولا واحد، ووقوع النكرة تحت النفي،[5] والسالبة الجزئية،[6] وسورها:[7] ليس كل، ...

---

(١) قوله: الموجبة الجزئية: وهي التي حكم فيها ببعض أفراد الموضوع، ووجه تسميتها بها؛ لكون الحكم فيها بالإيجاب على البعض، وعدم كونه على كل الأفراد.

(٢) قوله: سورها: أي سور الموجبة الجزئية: بعض، كقولنا: بعض من الحيوان إنسان، وأيضا سورها لفظ واحد، كقولنا: واحد من الحيوان إنسان.

(٣) قوله: السالبة الكلية: وهي التي حكم فيها بسلب المحمول عن جميع أفراد الموضوع، ووجه تسميتها بها كون الحكم فيها بالسلب عن كل الأفراد.

(٤) قوله: سورها: أي سور السالبة الكلية: لا شيء، كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر، وأيضا سورها: لا واحد، كقولنا: لا واحد من الإنسان بفرس.

(٥) قوله: تحت النفي: وهو أيضا من سور السالبة الكلية، كقولنا: ما من إنسان جماد، ولأن وقوع النكرة في سياق النفي يفيد العموم؛ لأن النكرة موضوعة لفرد منتشر، وسلب الحكم عنه لا يتصور إلا بعد تحقق السلب عن جميع الأفراد، وهو ليس إلا سلب كلي. فإن قلت: إن شيئا وواحدا نكرتان وقعتا تحت النفي في «لا شيء» و«لا واحد»، فإذا كانا سورين للسلب الكلي، ففهم منهما كون النكرة تحت النفي من سورها، فلا حاجة إلى التصريح بوقوع النكرة تحت النفي. قلت: هذا تعميم بعد تخصيص؛ فإن لا شيء ولا واحد لفظان خاصان، يفيد أن العموم بوقوع النكرة تحت النفي، فبعد ذكرهما صرح بالعموم؛ لئلا يتوهم بالخصوصية بهما، بل يجري في غيرهما أيضا، كقولنا: ما من رجل في الدار، أي لا شيء من أفراده فيها.

(٦) قوله: السالبة الجزئية: وهي التي حكم فيها بسبب المحمول عن بعض أفراد الموضوع، سميت بها؛ لكون الحكم فيها بالسلب عن بعض الأفراد.

(٧) قوله: سورها: أي سور السالبة الجزئية: ليس كل، كقولنا: ليس كل حيوان إنسان، وليس بعض، كقولنا: ليس بعض الإنسان فرسا، وبعض ليس، كقولنا: بعض الإنسان ليس بفرس، والفرق بين هذه الأسوار الثلاثة أن «ليس كل» دال على رفع الإيجاب الكلي بالمطابقة، وعلى السلب الجزئي بالالتزام، وليس بعض وبعض ليس بالعكس من ذلك، أما أن «ليس كل» دال على رفع الإيجاب الكلي بالمطابقة، فلأنا إذا قلنا: كل حيوان إنسان، يكون معناه: ثبوت الإنسان لكل واحد واحد من أفراد الحيوان، وهو الإيجاب الكلي، وإذا قلنا: ليس كل حيوان إنسانا، يكون مفهومه الصريح: أنه ليس يثبت الإنسان لكل واحد واحد من أفراد الحيوان، وهو رفع الإيجاب الكلي، وأما أنه دال على السلب الجزئي بالالتزام، فلأنه إذا ارتفع الإيجاب الكلي، فإما أن يكون المحمول مسلوبا =

وليس بعض، وبعض ليس، وفي كل لغة[١] سور يخصّها.[٢]

تبصرة:[٣] قد جرت عادتهم بأنهم[٤] يعبرون عن الموضوع بـ«ج»،[٥] ....
أي استمرت

= عن كل واحد واحد، وهو السلب الكلي، أو يكون مسلوبا عن البعض ثابتا للبعض، وعلى كلا التقديرين يصدق السلب الجزئي جزما، فالسلب الجزئي من ضروريات مفهوم «ليس كل»، أي رفع الإيجاب الكلي ومن لوازمه، فيكون دلالته عليه بالالتزام، وأما أن «بعض ليس وليس بعض» يدلان على السلب الجزئي المطابقة فظاهر؛ لأنا إذا قلنا: بعض الحيوان ليس بإنسان، أو ليس بعض الحيوان إنسانا، يكون مفهومه الصريح سلب الإنسان عن بعض أفراد الحيوان؛ للتصريح بالبعض، وإدخال حرف السلب عليه وهو السلب الجزئي، وأما أنهما يدلان على رفع الإيجاب الكلي بالالتزام، فلأن المحمول إذا كان مسلوبا عن بعض الأفراد، لا يكون ثابتا لكل الأفراد، فيكون الإيجاب الكلي مرتفعا، هذا هو الفرق بين «ليس كل» وبين الأخيرين، وأما الفرق بين آخرين، وهو أن «ليس بعض» قد يذكر للسلب الكلي؛ لأن البعض غير معين؛ فإن تعيين بعض الأفراد خارج عن مفهوم الجزئية، فأشبه النكرة في سياق النفي، فكما أن النكرة في سياق النفي، تفيد العموم كذلك ههنا أيضا؛ لأنه احتمل أن يفهم منه السلب في أي بعض كان، وهو السلب الكلي، بخلاف «بعض ليس»؛ فإن البعض ههنا وإن كان أيضا غير معين، إلا أنه ليس واقعا في سياق النفي.

(١) قوله: لغة: يعني أن في كل لغة أسوارا تخصها كالأسوار المذكورة في العربية، كما في الفارسية: *همه* للإيجاب الكلي، كقولهم: *همه مردمان شهر براى سير وتفريح مى روند، وهيچ نيست* للسلب الكلي، كقولهم: *هيچ از بشر در قعر دريا پذيرنده نيست، وبرخى هست* للإيجاب الجزئي، كقولهم: *برخى از مردمان هند تعليم يافته هستند، وبرخى نيست* للسلب الجزئي، كقولهم: *برخى از مردمان يورپ تعليم يافته هستند*، وعلى هذا القياس سائر اللغات.

(٢) قوله: يخصها: أي يخص هذا السور بهذه اللغة، ولا يوجد في غيرها؛ إذ كل لغة مخالف للغة أخرى، فالسور في إحداها يكون مخالفا للسور في الأخرى، كما يعلم باستقراء اللغات.

(٣) قوله: تبصرة: أي هذا الذي يذكر فيما بعد مبصرة للطالب؛ لكونه مشتملا على تحقيق المحصورات الأربع التي يتوقف عليها الحجة، والتعبير عن اسم الفاعل بلفظ المصدر لقصد المبالغة.

(٤) قوله: بأنهم: أي المنطقيين يعبرون عن الموضوع، أي عن الجزء الأول في القضية بلفظ ج، وعن المحمول أي الجزء الثاني للقضية بلفظ ب، وهذا التعبير ليس عن مفهومها، بل عما يقع موضوعا ومحمولا في القضايا.

(٥) قوله: قوله: بـ«ج»: قيل: اختاروا لهذين الحرفين؛ لأن الألف الساكنة لا يمكن التلفظ بها، والمتحركة ليست لها صورة في الخط، فاعتبروا الحرف الأول أعني الباء، ثم الحرف الثاني التي يتميز عن ب في الخط وهو ج، وعكسوا الترتيب، فلم يقولوا: كل ب ج؛ للإشعار بأنهما خارجان عن أصلهما، وهو أن يراد بهما نفسهما، كذا قال الفاضل السنديلي.

وعن المحمول بـ«ب»، والأشهر التلفظ بهما اسما مركبا[1] كالمقطعات القرآنية، ويدل
أي بـ«ج» و«ب» — نحو: الم كهيعص

على ذلك أنهم[2] يعبرون بالجيم والجيمية والباء والبائية، ....
الاشتهار — المنطقيين

---

(١) قوله: مركبا: فيه رد على الفاضل اللاهوري حيث قال: الأشهر التلفظ بهما اسما بسيطا، واستدل عليه بوجوه ثلاثة، الأول: أن المقصود في التعبير بهما ليس إلا الاختصار، وذلك في التلفظ بالبسيط، لا بالمركب؛ لأن التلفظ بالمركب كالتلفظ بسائر الأسماء الثلاثة، والثاني: أنه لو تلفظ بهما اسما مركبا، لا تنقل الذهن إلى اسميائها؛ لأنها هي المتبادر من إطلاق لفظ الجيم والباء، لا الموضوع والمحمول، والمقصود هو هذا، لا ذاك، والثالث: أن كتابتهما بسيط، فينبغي أن يتلفظ بهما بسيطا؛ إذ الأصل في كل كلمة أن تكتب بصورة لفظها، كما قرر في موضعه، وحاصل الرد: أن التلفظ بهما اسما مركبا أشهر منه بسيطا، وكثيرا ما يكتب بسيطا ويتلفظ به مركبا، كالمقطعات القرآنية، والاختصار مطلوب بالنسبة إلى اللسان اليونانية التي هو أطول الألسنة، وذلك كما يحصل بالبسيطة يحصل بالمركب، وانتقال الذهن كما في التلفظ بالمركب إلى مسمياتها، كذلك في البسيط إلى نفسها، فحينئذ استويا، فلا بد من المرجح، فقال المصنف ﷺ: ويدل على ذلك أنهم يعبرون عن وصف عنواني للموضوع بالجيم، وعن مبدأ وصف عنواني الموضوع بالجيمية، وعن وصف عنواني للمحمول بالباء، وعن مبدأ وصف عنواني للمحمول بالبائية دون ج وجيمية وب وبائية. قال الفاضل الخير آبادي: الظاهر ما قيل: إن الاختصار الأتم إنما هو في التلفظ بسيطا، والمقصود إنما هو الاختصار بالنسبة إلى اللغة العربية؛ لأن المنطق لما نقل إلى العربية من اليونانية، ترك اليونانية رأسا، وأيضا حصول الاختصار بالنسبة إلى اللسانين أولى من الاختصار بالنسبة إلى لسان واحد، فالأنسب أن يعبر باسم بسيط، ودفع توهم الانحصار هو في البسيط؛ لأنه ليس بموضوع للمعنى، بخلاف المركب والقياس على المقطعات القرآنية قياس مع الفارق؛ لأنهما من المتشابهات التي يعجز عن إدراكها القوة البشرية، ولا يعلم سرها إلا الله تعالى، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنه ظاهر أن المقصود منه الاختصار وعدم الانحصار، وتعبير الوصف العنواني بالجيم والجيمية والباء والبائية لا يدل على التلفظ بهما مركبا؛ فإن الباء والتاء المصدريتين لا يلحق بهما إلا عند جعلهما معنى مصدريا بخلاف التلفظ بهما؛ فإن المقصود منه الاختصار دون التعبير بالوصف العنواني.

(٢) قوله: أنهم: حاصله: أن المناطقة يعبرون عن الموضوع والموضوعية بـ«ج» والجيمية، كذا عن المحمول والمحمولية بالباء والبائية، ولو كان الوصف العنواني هو ج بسيطا، لكان التعبير عن الموضوع والموضوعية بـ«ج» والجيمية، واللازم منتف فكذا الملزوم. قال الفاضل العماد: هذا الدليل أيضا منقوض، فلا يخفى أنهم يعبرون عن جميع الحروف، كذلك مع أن التلفظ بها لا يكون إلا بسيطا، كما يقتضيه قاعدة الخط.

وبالجملة: إذا أرادوا[١] التعبير عن الموجبة الكلية مثلا؛ إجراءً للأحكام، جردوها عن المواد؛ دفعا لتوهم الانحصار، وقالوا: كل جَ بَ، فهنا[٢] أربعة أمور، فلنحقق أحكامها في مباحث، الأول:[٣] أن الكل بمعنى الكلي، مثل: كل إنسان نوع، وبمعنى الكل المجموعي،[٤] نحو: كل الإنسان لا يسعه هذه الدار، وبمعنى الكل الأفرادي،[٥] .....

أي البيان

في الموجبة الكلية

(١) قوله: أرادوا: حاصله: أن المنطقيين إذا أرادوا التعبير والبيان عن الموجبة الكلية بألفاظ يعم جميع المواد، ولا يختص بفرد من الأفراد؛ ليجري عليها الأحكام المذكورة في علم المنطق من عكس المستوي وعكس النقيض وغير ذلك، جعلوا الموجبة الكلية خالية مجردة عن المواد بحيث لا يختص بمادة من المواد، كـ«كل إنسان حيوان» مثلا، بل يوجد فيها وفي غيرها؛ دفعا لتوهم الانحصار، أي هذا التجريد لدفع توهم الانحصار للقضية في الموضوع والمحمول المخصوصين، وقالوا في الموجبة الكلية: كل ج ب.

(٢) قوله: فههنا: أي في المحصورة الموجبة الكلية التي يعبر عنها بـ«كل ج ب» أربعة أمور، الأول: الكل، والثاني: نفس ج، والثالث: صدق ج على أفراده، والرابع: صدق ب عليها، ثم المناسب جعل كل واحد منها بحثا عليحدة، إلا أنه جعل لـ«ج» وصدقه على الأفراد بحثا واحدا؛ لقلة بحثهما، وجعل لصدق ب على الأفراد بحثين؛ لكثرة بحثه.

(٣) قوله: الأول: أي المبحث الأول من تلك المباحث الأربعة أن لفظ الكل يطلق بالاشتراك اللفظي بمعنى الكلي، أي ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، مثل: كل إنسان نوع، بمعنى أن الإنسان الكلي نوع، إذ أفراده أشخاص، لا أنواع.

(٤) قوله: المجموعي: أي أن اللفظ الكل أيضا يطلق بمعنى الكل المجموعي الذي يشتمل على جميع أفراد المدخول عليه، إذا كان كليا فهي أجزاؤه أيضا، نحو: كل إنسان أي مجموعه الذي يشتمل على جميع أفراده التي هي أجزاء هذا المجموع المركب منها لا يسعه هذه الدار وبحيث يدخل كلها فيها ويحيطها على سبيل الاجتماع معا، ويشتمل جميع الأجزاء سوى الأفراد، إذا كان جزئيا، نحو: كل زيد حسن.

(٥) قوله: الأفرادي: يعني أن لفظ الكل يطلق بمعنى الكل الأفرادي الذي يشتمل كل واحد واحد من أفراده، بدلا كان أو اجتماعا، مثل: كل إنسان حيوان، قال شارح المطالع: إن لفظ الكل يطلق بحسب الاشتراط على مفهومات ثلاثة: الكلي، وهو ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة، والكل من حيث هو كل أي الكل المجموعي، وكل واحد واحد.

والفرق بين الـمفهومات[١] الثلاثة ظاهر،[٢] والمعتبر في القياسات[٣] والعلوم هو المعنى الثالث،[٤] والمشتمل عليه[٥] المذكورة هي المحصورة، أما الأولى[٦] فطبعية، ....

(١) قوله: المفهومات: [أي الكل بمعنى الكل والكل المجموعي والأفرادي.]

(٢) قوله: ظاهر: قال الفاضل المبين: إن الكل بمعنى الكلي ينقسم إلى الجزئيات، والكل المجموعي ينقسم إلى الأجزاء، والجزئيات غير الأجزاء بصدقه عليها، وعدم صدق الكل على الأجزاء، وفي الثالث يصدق على كل واحد واحد أنه شخص واحد، بخلاف الأول والثاني؛ إذ الأول ليس بشخص، والثاني مجموع الأشخاص والأجزاء، وقد يفرق بأن الكل الأول لا يسري إليه أحكام الأفراد؛ فإنه لا يقال: كل إنسان بمعنى الإنسان الكلي أنه كاتب، بخلاف الأخيرين، ويصدق الثاني في المثال المذكور في المتن دون الثاني، وقد يفرق أيضا بأن الأول جزء الثالث والثالث جزء الثاني، والجزء مغائر للكل، فصار كل واحد منها غير الآخر.

(٣) قوله: في القياسيات: يعني إطلاق الكل وإن كان على معان ثلاثة، لكن المعتبر في القياسيات الآتية والعلوم الحكمية المعنى الثالث، وهو الكل الأفرادي؛ لما سيجيء.

(٤) قوله: المعنى الثالث: أي الكل بالأفرادي دون الكل بمعنى الكلي والمجموعي، قال المحاكم في شرحه للمطالع: إن المعتبر في القياسيات والعلوم هو المعنى الثالث؛ لأنه لو كان المعتبر أحد المعنيين للأولين، يلزم أن لا ينتج الشكل الأول الذي هو بين الأشكال فضلا عن سائر الأشكال؛ لأنه لم يتعدى الحكم من الأوسط إلى الأصغر حينئذ، أما إذا عنينا به الكل المجموعي فلجواز أن يكون الأوسط أعم من الأصغر، والحكم على مجموع أفراد الأعم، لا يجب أن يكون حكما على مجموع أفراد الأخص؛ فإنك إذا قلت: مجموع الإنسان حيوان، مجموع الحيوان ألوف ألوف، لم يلزم أن يكون مجموع أفراد الإنسان كذلك، وأما إذا عنينا به الكلي، فللتغاير بين الكليين الأصغر والأوسط، والحكم على أحد المتغايرين لا يجب أن يكون حكما على الآخر، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جنس طبعي أو عقلي، ولا يلزم النتيجة، أما لو عنينا المعنى الثالث، يتعدى الحكم لكون الأصغر من أفراد الأوسط. انتهى. وتلخيصه: أنه على اعتبار المعنيين الأولين لا ينتج الشكل الأول الذي هو بديهي الإنتاج، أما الكل بمعنى الكلي فلقولنا: زيد إنسان، وكل إنسان نوع، ينتج: زيد نوع، أما الكل المجموعي فكقولنا: زيد إنسان، وكل إنسان لا يسع في هذه الدار، ينتج قولنا: زيد لا يسعه هذا الدار، فالنتيجة في الصورتين كاذبة مع صدق المقدمتين ووجود الشرائط.

(٥) قوله: عليه: أي على المعنى الثالث هي المحصورة؛ لأن الحكم في المحصورة كما هو المشهور على الأفراد بمعنى كل واحد واحد مع بيان الكمية، وكلما هو كذلك، فهي المحصورة.

(٦) قوله: أما الأولى: أي القضية التي يشتمل الكل بمعنى الكلي طبعية؛ لكون الحكم فيها على الطبيعة، كقولنا: كل حيوان جنس.

والثانية[١] شخصية[٢] أو مهملة،[٣] والتي اشتملت على البعض المجموعي[٤] فمهملة، القضية
الثاني:[٥] أن جَ لا نعني به[٦] ....
الذي يعبر موضوع القضية به

(١) قوله: الثانية: أي القضية التي اشتمل على المعنى الثاني شخصية إن كان المضاف إليه للكل جزئيا، مثل: كل زيد حسن؛ لأن مجموع أجزاء الشخص شخص، وكلما حكم فيها على الشخص فهي شخصية.

(٢) قوله: شخصية: [وهو التي يشتمل على الكل بمعنى المجموعي.]

(٣) قوله: أو مهملة: أي القضية التي اشتمل على المعنى الثاني مهملة إن كان المضاف إليه للكل كليا، مثل: كل إنسان لا يسعه هذه الدار؛ لأن المجموع من حيث المجموع وإن كان شيئا واحدا في الواقع، لكن يحتمل الزيادة والنقصان عند العقل، فيحتمل التعدد ولم يبين كمية الأفراد، فصارت مهملة، علم أن هذا الكلام من المصنف رحمه الله صدورا على الفاضل اللاهوري والعلامة التفتازاني؛ لأن الفاضل اللاهوري قال بأن القضية المشتملة على المعنى الثاني شخصية، والعلامة التفتازاني حكم بأن القضية المشتملة على المعنى الثاني مهملة مطلقا، سواء كان المضاف إليه للكل كليا أو جزئيا؛ لأن المجموع من حيث المجموع شيء واحد، لكن يحتمل الزيادة عند العقل، فيحتمل التعدد عنده، ولم يبين فيها كمية الأفراد، فصارت القضية المشتملة عليها مهملة، وجه الرد: أن مجموع الأفراد يحتمل الزيادة والنقصان عند العقل؛ لعدم انحصارها عنده، فظهر عدم صحة قول الفاضل اللاهوري، ومجموع أجزاء الشخص لا يحتملها عند العقل؛ لانحصارها عنده، فظهر عدم صحة حكم العلامة التفتازاني، وفيه تفصيل لا يليق بهذا المختصر.

(٤) قوله: البعض المجموعي: أي بعض الذي هو بمعنى مجموع بعض الأفراد ومجموع بعض الأجزاء، والمشتمل عليه لا يكون موجبة جزئية، بل يكون مهملة، سواء كان مدخوله كليا أو جزئيا؛ إذ أفراد البعض المجموعي متعددة، نحو: مجموع بعض أفراد الإنسان، وبعض أجزء زيد مثلا كذلك، وإذا صارت أفراده متعددة كثيرة ولم يبين كميتها، يكون ما اشتمل عليه مهملة. اعلم أن البعض على قسمين، أحدهما: أفرادي، والمشتمل عليه محصورة موجبة جزئية، والآخر مجموعي، والمشتمل عليه مهملة، كما مر.

(٥) قوله: الثاني: لما فرغ عن بحث «كل» شرع في بحث ج وصدقه على الأفراد، فقال: الثاني، أي البحث الثاني من المباحث الأربعة. اعلم أن القضية على ثلاثة أقسام. أحدها: ما يكون الوصف العنواني للموضوع عين حقيقة الأفراد، نحو: كل إنسان حيوان؛ فإن الإنسان عين حقيقة الأفراد. وثانيها: أن يكون جزء حقيقتها، نحو: كل ناطق إنسان؛ فإن الناطق جزء حقيقة الأفراد. وثالثها: ما يكون وصفا عارضا لها، نحو: كل ضاحك إنسان؛ فإن الضاحك عارض لها.

(٦) قوله: به: أي لا نريد بـ«ج» الذي ج حقيقة، ولا الذي ج صفته، يعني أن كل ج ب مثلا ميزان للموجبة الكلية، فيجب أن يراد به معنى ينطبق على جميع موزوناته، فلو أريد به أن كل فرد حقيقة ج فهو محكوم عليه بـ«ب»، كان منطبقا على مثل قولنا: كل إنسان كذلك مثلا، وخرج عنه مثلا «كل ضاحك» كذا، ولو أريد =

ما حقيقة جَ، ولا[١] ما هو موصوف به، بل أعم منهما،[٢] وهو ما يصدق عليه جَ من الأفراد،[٣] وتلك الأفراد[٤] ....

أي بـ«ج» — يعني به — الذي

= به أن كل فرد يعرضه ج فهو محكوم عليه بـ«ب»، كان الأمر بالعكس، فلا يكون الميزان منطبقا على جميع الموزونات، فيجب أن يراد به ما ينطبق على جميعها، وهو أن كل فرد يصدق عليه ج فهو محكوم عليه بـ«ب»، سواء كان هذا المفهوم ذاتيا لأفراده أو عرضيا يشتمل على جميع الموزونات.

(١) قوله: ولا: أي لا نريد بـ«ج» وصف له، فإن قلت: إن عنوان الموضوع قد يكون عين الذات، وقد يكون جزءا لها، وقد يكون خارجا عنها، وحينئذ كان على المصنف رحمه الله أن يقول: إن ج لا نعني به حقيقة ج، ولا ما جزؤه ج، ولا ما هو موصوف به، قلت: إن المراد بالوصف ما يقابل الحقيقة فيندرج الشق الثاني في الثالث، ويمكن الجواب أيضا بأن المراد بالحقيقة ما يقابل الوصف الخارج بل هو الأقرب، فيدخل الشق الثاني حينئذ في الأول، فافهم.

(٢) قوله: أعم منهما: أي من الحقيقة والصفة، يعني إنما أردنا بـ«ج» أعم منهما، فيكون تفسير القضية عاما منطبقا على جميع القضايا المستعملة في العلوم، فيكون أحكامها قوانين كلية، فلو كان المراد ما صفته ج، لا يتناول ما حقيقته ج، وكذا لو كان المراد ما حقيقته ج، لا يتناول ما صفته ج، وأيضا على تقدير أخذ التخصيص لا يلزم الاندراج الموجب للإنتاج، وتفصيله: أنه يلزم عدم الاندراج الموجب للإنتاج على تقدير إرادة الخاص، مثلا إذا قلنا: العالم متغير، يكون معناه: أن المتغير ثابت في الجملة لما حقيقة العالم خاصة، ثم إذا قلنا: كل متغير حادث، يكون محصوله: أن الحادث ثابت في الجملة لما حقيقة المتغير خاصة، فلا يلزم ثبوت الحادث للعالم؛ لأنه لم يعلم من الصغرى كون المتغير حقيقة للعالم، بل ثبوته له في الجملة، وثبوت الحدوث في الكبرى إنما هو لما حقيقة المتغير خاصة، فأين الاندراج؟ وكيف الإنتاج؟ وقس عليه الصورة الثانية.

(٣) قوله: من الأفراد: بيان لما يعني، نريد بـ«ج» الذي يصدق عليه ج مطلقا، سواء كان ج عين حقيقته أو جزءا له، داخلا فيه أو عارضا.

(٤) قوله: تلك الأفراد: أي للأفراد التي يصدق عليه ج، قد يكون حقيقية بدون اعتبار معتبر ولحاظ قيد، وخصوصية هذه الأفراد بحسب نفس الأمر، لا بحسب الاعتبار، كالأفراد الشخصية المعينة الجزئية، وتوضيحه: أن كل كلي إذا قيد بقيد، كان المقيد أخص من المطلق، فإن كان القيد متحققا في نفس الأمر مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن بنفسه كالأشخاص، أو في ضمن الجزئيات كالأنواع، فهو الأخص بحسب الحقيقة، ويقال له: الفرد الحقيقي، وإن لم يكن القيد متحققا في نفس الأمر بنفسه، أو في ضمن الجزئيات، فهو الأخص بحسب الاعتبار، ويقال له: الفرد الاعتباري، كالحيوان الجنس والإنسان النوع، وقد يفرق بين الأفراد الحقيقية والاعتبارية =

ر تكون حقيقية كالأفراد الشخصية(١) والنوعية،(٢) ....

أن الأول عبارة عن التي يتحصل منها الكلي الذي اعتبرت بالنسبة إليه أفرادا، ولا يمكن تحصله إلا بها، سواء انت هذه الأفراد نوعية أي حقيقة نوعية لما تحتها، وأفرادا حقيقية لما فوقها، كالإنسان والفرس والغنم وغير ك؛ فإنها أفراد حقيقة للحيوان، ولا يمكن تحصله إلا بها، وأنواع للأفراد الشخصية لها أو شخصية، كزيد عمرو وبكر بالنسبة إلى الإنسان والناطق والكاتب؛ إذ تحصل كل واحد منهما لا يمكن بدون هذه الأفراد شخصية، والثاني عبارة عما لا يكون كذلك، كالحيوان الجنس؛ فإنه فرد اعتباري لمطلق الحيوان؛ إذ ليس يوان مما لا يتحصل إلا بالجنس، بل معنى الجنس خارج عن تحصله لاحق له في لحاظ العقل ومنتزع عنه، تحصيله إنما يكون بأنواعه وأفراده، وقد يقال في الفرق بينهما بأن الأفراد الحقيقية هي التي يكون تخصصها قيدها بحسب الواقع من حيث ظهور أثره في تقليل المصاديق، سواء كان وجودها في الخارج أو في الذهن، الفرس والرجل، وقدم الأنواع وحدوث الجزئيات؛ فإنها أفراد حقيقية للحيوان والإنسان والقدم والحدوث، لأفراد الاعتبارية هي ما ليس كذلك، أي لا يكون تخصصها وتقيدها بالنظر إلى الواقع، بل بحسب اللحاظ لاعتبار فقط من دون أن يظهر أثره في تقليل المصاديق، كالحيوان الجنس، والإنسان النوع، والناطق الفصل، لضاحك الخاصة، والماشي العرض العام؛ فإنها أفراد اعتبارية ليس يظهر أثرها في تقليل المصاديق بحسب الواقع، ' ترى أن الحيوان الجنس هو نفس الحيوان الملحوظ بصفة العموم والإطلاق، والفرق بنحو من الاعتبار. واعلم ، هذا التقسيم للأخص والمقيد بالنظر إلى المقيد نفسه. أما تقسيمه بالنظر إلى التقييد والقيد كليهما، فاستمع أنه لا ، في الأخص والمقيد من مطلق وقيد ونسبة بينهما وتقييد، فالمقيد ينقسم إلى الفرد والحصة والشخص؛ فإن المطلق ، يؤخذ مع القيد بأن يكون كل من التقييد والقيد داخلا، أي بمجموع الأمور الثلاثة، ويقال له: الفرد، وقد يؤخذ م التقييد دون القيد، ويقال لها: الحصة، ولا وجود لهما في الخارج لجزئية التقييد الذي هو أمر نسبي فيهما، وقد خذ المطلق مع القيد بحيث يكون كل من التقييد والقيد خارجا عن المعنون والملحوظ داخلا في العنوان واللحاظ، يقال له: الشخص عند المتأخرين، وعند المتقدمين وأكثر المتأخرين: الشخص عبارة عن المطلق مع القيد، أي شخص والتقييد خارج عنه، وإلا لزم عدم وجوده في الخارج، هذا، وفيه تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه.

(١) قوله: كالأفراد الشخصية: أي المعينة الجزئية إذا كان ج نوعا، أو فصلا قريبا، أو خاصة، نحو: كل إنسان يوان، وكل ناطق حيوان، وكل كاتب حيوان، فهذه الأفراد خصوصيتها بحسب نفس الأمر، لا بالاعتبار.

(٢) قوله: النوعية: أي الأفراد النوعية الصادقة على المتفقة الحقيقة إذا كان ج جنسا، أو فصلا متوسطا، أو عرضا اما، نحو: كل حيوان جسم، وكل حساس كذلك، وكل ماشٍ كذلك، مخصوصية هذه الأفراد لها هي أفراد له، هو الجسم بحسب نفس الأمر بالاعتبار، كما في الاعتبارية.

وقد تكون اعتبارية[1] كالحيوان الجنس؛[2] فإنه[3] أخص من مطلق الحيوان، إلا أن المتعارف في الاعتبار القسم الأول،[4] ثم الفارابي[5] ....

(١) قوله: اعتبارية: وهي الأفراد التي تكون فرديتها وخصوصيتها بمجرد لحاظ العقل واعتباره، وقد مر التفصيل والفرق بينها وبين الأفراد الحقيقية، فتذكره.

(٢) قوله: كالحيوان الجنس: والإنسان النوع، والكاتب الخاصة، والماشي العرض العام، وغير ذلك من الكليات المقيدة بقيد، فهي من أفراد الكليات التي لا يلاحظ فيها هذه القيود.

(٣) قوله: فإنه: أي الحيوان الجنس من مطلق الحيوان الذي لا يلاحظ فيه قيد الإطلاق والعموم، وكذا الإنسان النوع أخص من مطلق الإنسان الذي لا يلاحظ فيه قيد العموم، بل يلاحظ من حيث هو هو، كما في موضوع المهملة القدمائية، قال الفاضل السنديلي: وبهذا ينحل العقدة المشهورة، وهي أن من الأصول إذا حمل شيء على شيء، حمل المقول بـــ«على»، ثم حمل ذلك الشيء على ثالث بذلك الحمل، حتى يكون طرفان وواسطة؛ فإن الأول يحمل على الثالث، كالحيوان بتوسط الإنسان على زيد، مع أن الحكم قد يختلف حيث يحمل الجنس على الحيوان، والحيوان على الإنسان وزيد، وليس يحمل الجنس على الإنسان وزيد، ووجه الإعلال: أن المحمول على زيد نفس الحيوان المرسل بما هو حيوان، والمحمول عليه الجنس هو الحيوان من جهة إيقاع اعتبار فيها، وذلك أن يلحظها الذهن لا بشرط الخلط، بل بشرط التجريد، وذلك الاعتبار اعتبار أخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان، فلم يتكرر الأوسط. انتهى. وفيه تفصيل وتحقيق لا يليق بهذا المختصر.

(٤) قوله: القسم الأول: وهي الأفراد الحقيقية التي خصوصيتها بحسب نفس الأمر بلا اعتبار معتبر، وحاصله: أن الأفراد وإن كانت على قسمين: حقيقية واعتبارية، لكن المتعارف المستعمل في الاعتبار هو القسم الأول، وهي الأفراد الحقيقية، شخصية كانت أو نوعية، وذلك لأن المقصود في العلوم الحكمية والفنون الفلسفية هو البحث عن أحوال الموجودات الواقعية، ولا يتأتى ذلك إلا باعتبار القسم الأول، وهو ظاهر.

(٥) قوله: الفارابي: منسوب إلى مدينة فاراب على ناحية تركستان، وهو حكيم من حكماء الفلاسفة، وأكبر فلاسفة الإسلام المكنىٰ بأبي النصر، كان يعلم أكثر من سبعين لسانا، وكان يلقب بالمعلم الثاني؛ لأنه هذب الحكمة ورتبها وأحكمها وأتقنها بعد ما نقل من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، وكان في خلافة المطيع بالله العباسي، والمعلم الأول هو أرسطو، ألف الحكمة ودون قوانينها بأمر إسكندر، ولهذا لقب بالمعلم الأول. وقد توفي سنة تسع وثلاثين وثلاث مائة، وقد ناهز ثمانين سنة، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير.

اعتبر صدق عنوان[1] الموضوع على ذاته بالإمكان،[2] حتى يدخل في كل أسود الرومي، والشيخ[3] لما وجده مخالفا[4] للعرف[5] واللغة، ....

(١) قوله: عنوان إلخ: والعنوان في الأصل ما يكتب على رأس الصفحة، والمراد ههنا المعنى الذي يتعرف به أفراد الموضوع، سواء كان هذا المعنى للأفراد ذاتيا، نحو: كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان إنسان، أو عرضيا، نحو: كل كاتب ،إنسان وكل ماشٍ حيوان، وحاصل ما ذهب إليه الفارابي: أن المحكوم عليه ثبوت المحمول أو سلبه، هو الذي يصدق عليه بالإمكان إمكانا ذاتيا، سواء كان ثابتا له أو مسلوبا عنه، أما بعد ما أمكن ثبوته له، فيدخل في قولنا: كل أسود كاتب الرومي، الذي يكون أبيض دائما؛ لإمكان اتصافه بالسواد نظرا إلى ذاته وحقيقته، وإن لم يتصف بالسواد أصلا بالفعل.

(٢) قوله: بالإمكان: المراد به الإمكان العام الذاتي الذي هو مقابل الضرورة الذاتية، بمعنى أن لا يكون ذات الموضوع آبية عن صدق هذا العنوان عليها، لا الإمكان الاستعدادي الذي هو مقابل الفعل، فافهم.

(٣) قوله: الشيخ: هو الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا، بكسر السين، وألف المقصورة، الحكيم المشهور، وهو أحد فلاسفة الإسلام، فصل الحكمة، وصورها بعد إضاعة كتبها، وكان في خلافة قائم بالله العباسي، كانت ولادته في صفر من سنة سبعين وثلاث مائة، وتوفي بهمدان يوم الجمعة الأولى من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين وأربعمائة، ودفن بها.

(٤) قوله: مخالفا: قال الفاضل السنديلي: قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات: إنه مخالف للتحقيق أيضا؛ فإن النطفة يمكن أن يكون إنسانا، فلو دخل في كل إنسان، لكذب «كل إنسان حيوان»، وهو مغالطة نشأت من اشتراط لفظ الإمكان بين القوة التي هي مقابل الفعل، ويعبر عنها بالإمكان الاستعدادي، وبين ما هو مقابل للضرورة، وهو الإمكان العام الذاتي، والمتحقق في النطفة هو الأول، ومراد الفارابي هو الثاني، بل ليس في النطفة استعداد أن تكون إنسانا أيضا؛ لأن المستعد يجب اجتماعه مع المستعد له، وعند وجود الصورة الإنسانية يعدم صورة النطفية، فأمثال هذه النقوض بعيد عن أمثال هذا المحقق. انتهى. وفيه كلام طويل لا يسعه هذا المختصر، فمن شاء الاطلاع فليراجع إلى المطولات.

(٥) قوله: للعرف: حاصله: أن في العرف واللغة لا يفهم إطلاق الصفات على ما لا يكون متصفا بمبدئها أصلا، لا في الحال، ولا في غيرها من أحد الأزمنة الثلاثة. فإن قلت: إن العرف لا يفهم من كونه عالما أو كاتبا، إلا اتصافه في الحال، لا كونه متصفا في أحد الأزمنة الثلاثة، كما هو مذهب الشيخ، فمذهبه أيضا مخالف للعرف، فما وجه التخصيص بمذهب الفارابي؟ قلت: وإن كان مخالفا، لكنه ليس ببعيد كل البعد كمذهب الفارابي، فالمراد بالمخالفة غاية البعد.

اعتبر[١] صدقه عليها بالفعل[٢] في الوجود الخارجي[٣] أو في الفرض الذهني،[٤] بمعنى أن العقل يعتبر[٥] اتصافها بأن وجودها[٦] بالفعل في نفس الأمر يكون كذا، سواء وجد أو

أي اتصاف الذات — أي في أحد الأزمنة الثلاثة — الأفراد

لم يوجد، فالذات الخالية عن السواد دائما لا تدخل في كل أسود على رأي الشيخ.

أي ذات الموضوع

ومن قال[٧] بدخولها على رأيه فقد، ....

دخول الذات الخالية — أي رأي الشيخ

---

(١) قوله: اعتبر: يعني لما كان ما قال الفارابي مخالفا للعرف واللغة، اعتبر الشيخ صدق عنوان الموضوع على ذاته بالفعل.

(٢) قوله: بالفعل: المراد فيه ما هو قسيم القوة، أي المتحقق في نفس الأمر، سواء كان في أحد الأزمنة الثلاثة، كما في أحوال الجسمانيات أو لا، كما في أحوال المجردات، فما قيل في تفسيره: المتحقق في وقت ما، سواء كان في حال الحكم، أو في الماضي، أو في المستقبل، ليس كما ينبغي، فتدبر.

(٣) قوله: في الوجود الخارجي: أي يكون الصدق في الوجود الخارجي، بأن يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع موجودا في الخارج حقيقة، ويصدق هذا الوصف عليه مع قطع النظر عن اعتبار العقل.

(٤) قوله: الذهني: قال الفاضل السنديلي: هذا التعميم من الشيخ؛ ليشتمل القضايا الحقيقية، ومحصل كلامه: أنه ليس المراد بالاتصاف بالفعل أن يكون ذات الموضوع موجودة في الأعيان متصفة بوصف الموضوع، فيكون معنى «كل ج ب» كل ما هو موجود في الأعيان، ومتصف بـ«ج» فهو ب؛ فإنه لا يشتمل القضايا التي لا يلتفت فيها إلى فعلية وجود موضوعها، كما في القضايا الهندسية والحسابية، بل المراد أن كل ما هو متصف بـ«ج» بالفعل بعد وجوده، سواء وجد أو لم يوجد، فالفرض فرض الوجود، لا فرض الاتصاف، فمآله تعميم الاتصاف أن يكون في الوجود المحقق أو المقدر، وانطباق عبارة الشيخ صريح على هذا المعنى، كما لا يخفى على من راجع ليها، فافهم.

(٥) قوله: يعتبر: يعني أن العقل يلاحظ اتصاف ذات الموضوع، بأن وجود هذه الذات سواء كان هذا الوجود محققا و مقدرا، يكون متصفا بالعنوان بالفعل في نفس الأمر، فقوله: «بالفعل في نفس الأمر» متعلق ليكون المتأخر، فافهم.

(٦) قوله: وجودها: [سواء كان وجودا محققا أو مقدرا].

(٧) قوله: ومن قال: هو شارح المطالع والمحقق التفتازاني ومن تابعهما، فإنهم قالوا: إن الفرق بين مذهب الفارابي مذهب الشيخ: أن الذات الخالية عن العنوان إذا فرضها العقل موصوفة به بالفعل، يدخل في الموضوع على لذهب الشيخ، مثلا إذا قلنا: كل أسود كذا يدخل في الأسود ما هو أسود في الخارج وما لم يكن أسود، ويمكن ن يكون أسود إذا فرضه العقل أسود بالفعل، وأما على رأي الفارابي، فدخوله لا يتوقف على هذا الفرض، =

[غ]لط من قلة تدبره في بعض عباراته،(١) نعم(٢) الذوات المعدومة التي هي أسود
أي تفكره وعدم إمعان النظر
[ب]الفعل بعد الوجود داخلة فيه.(٣) الثالث:(٤) ....
[ف]ي أحد الأزمنة الثلاثة من المباحث في تحقيق الحمل

= ولا يخفى أن هذا النزاع يشبه النزاع اللفظي، لا يكون مناطا لاختلاف الأحكام، كاشتراط فعلية الصغرى وعدم [انع]كاس الممكنة على رأي الشيخ، وعدم الاشتراط والانعكاس على رأي الفارابي، كذا في أفضل الشروح، وأيضا [ي]كون المخالفة للعرف، واللغة باقية بحالها؛ إذ الظاهر منه دخول الرومي في هذا الحكم، وهما يكذبانه، فتدبر.

(١) قوله: عباراته: أما عبارة الشيخ في الشفاء، فهي أن هذا الفعل ليس فعل الوجود في الأعيان فقط، فربما لم يكن [الم]وضوع ملتفتا إليه من حيث هو موجود في الأعيان بل من حيث هو معقول بالفعل على أن العقل يصفه، بأن [و]جوده بالفعل يكون كذا، سواء وجد أو لم يوجد، وأما عبارته في الإشارات، فهي أنه إذا قلنا: كل ج ب، نعني [أ]ن كل واحد مما يوصف بـــ«ج» سواء كان موصوفا بـــ«ج» في الفرض الذهني أو الوجود الخارجي، وسواء [ك]ان موصوفا بذلك دائما أو غير دائم، بل كيف ما اتفق، فذلك الشيء موصوف بأنه ب، فهاتان العبارتان [ت]شهدان لما أفاده المصنف رحمه الله.

(٢) قوله: نعم: لما كان مظنة توهم أنه إذا لم يكن الذات الخالية عن السواد داخلة فيه، فكيف يكون الذات [الم]عدومة داخلة فيه؛ لكونها معدومة، فدفعه المصنف رحمه الله بقوله: «نعم»، حاصله: أن الذوات التي ليست بموجودة [في] الخارج، لكنها تكون بعد فرض الوجود متصفة بالسواد بالفعل في نفس الأمر، داخلة في كل أسود كذا.

(٣) قوله: فيه: أي في كل أسود عند الشيخ؛ لاتصافها بوصف الموضوع باعتبار الفرض الذهني، واتصافها بوصف [ال]عنواني بالفعل، وعند الفارابي: اتصافها به أعم، فالمعدومات ذواتها بعد وجوداتها لو كانت متصفة بوصف [ال]عنواني بالفعل وفي نفس الأمر، يكون داخلة في كل أسود، كالزنجي المعدوم، وما ليس بمتصف به في نفس الأمر [أ]صلا كالرومي، ليس بداخل فيه.

(٤) قوله: الثالث: لما فرغ عن البحث الثاني، شرع في البحث الثالث من المباحث الأربعة، فقال: الثالث في تحقيق الحمل. [ا]علم أن الحمل الإيجابي بين الشيئين يستدعي اتحاد الطرفين من وجه؛ لئلا يلزم الحكم بوحدة الاثنين، وتغايرهما [م]ن وجه؛ لئلا يلزم حمل شيء على نفسه، فلا يكون مفيدا، فمصحح الحمل ومعياره اتحاد الموضوع والمحمول [ه]وية ووجودا في حاق الواقع، مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتغايرهما، بحيث إذا لاحظهما العقل من عينهما، [ي]قضى بأن هذا غير ذلك، فالجسم إذا وجد في الخارج الأسود، فالجسم والأسود موجودان بوجود واحد في [ال]أعيان، ثم الذهن إذا خيل أن الجسم غير الأسود، وإذ الأسود ما يعبر عنه في الفارسية بـــسياه، والجسم جوهر [ق]ابل للأبعاد الثلاثة، فيقضي بالتغاير مفهوما، فتحقق مناط الحمل، وبهذا يظهر سقوط ما قد يظن أن الوجود =

الحمل[1] اتحاد المتغائرين في نحو[2] من التعقل بحسب نحو آخر[3] ....

= هو نفس صيرورة الذات في ظرف ما، وهو مفهوم واحد، إنما يختلف بالتوصيف والإضافة فحين تغايرهما كيف لا يختلف بإضافة إليهما، وذلك لأن تغاير المفهومين إنما هو في الذهن، وهما متغايران فيه بالوجود أيضا، وأما في الأعيان فلا تغاير أصلا، بل فيهما أمر واحد يحلله العقل إلى أمرين، لا يقال: فعلى هذا يخرج حمل الاشتقاق عن تعريف الحمل؛ لأنا نقول: سيجيء إن شاء الله تعالى أن إطلاق الحمل عليه بضرب من التوسع، ولعلك تتفطن مما ذكرنا أن القول بأن الحمل عبارة عن حلول أحد الأمرين في الآخر، أو حلولهما في ثالث في غاية السخافة.

(١) قوله: الحمل: الحمل في اللغة: هو الحكم بالثبوت وبانتفائه، وفي الاصطلاح: اتحاد المتغائرين في نحو إلخ، قال العماد: إن المشهور في تعريف الحمل أنه اتحاد المتغائرين ذهنا في الخارج، ويرد عليه إشكالان، أحدهما: أنه لا يصدق على الحمل الأولي؛ لاتحاد طرفيه مفهوما ومصداقا، فلا يصح كونه قسما منه، والثاني: أنه لا يصدق على حمل المفهومات على الأمور التي لا وجود لها في الخارج، فعدل عنه المصنف رحمه الله إلى هذا التعريف، ومحصله: أن الحمل اتحاد المتغائرين تعقلا في الوجود، سواء كانا متغائرين بحسب المفهوم أيضا، كما في الحمل الشائع، نحو: الإنسان حيوان وضاحك، أو في التعقل فقط، بأن يتعقل شيء واحد مرة ويجعل موضوعا، ثم مرة أخرى ويجعل محمولا، كما في الحمل الأولي، نحو: الإنسان إنسان، والغضنفر أسد، وسواء كان الاتحاد في الوجود الخارجي، نحو: الثوب أسود، أو الذهني، نحو: الصورة الذهنية مبدأ لانكشاف ذي الصورة، ولا يتوجه عليه شيء من الإشكالين.

(٢) قوله: في نحو: متعلق بالمتغائرين، وقوله: «من التعقل» بيان له، وحاصله: أن التغاير بينهما يكون في الوجود التعقلي، وهو الوجود الذهني والعلمي، أعم من أن يكون بحسب التعقل والالتفات فقط من دون أن يكون في الملتفت بحسب الذات والعنوان، كما في الحمل الأولي البديهي، مثل: الإنسان إنسان، أو يكون في العنوان فقط دون المعنون، كما في الحمل الأولي النظري، مثل: الواجب هو الوجود وبالعكس؛ فإن بين مفهوميهما تغايرا في جلي النظر، وإن كان الاتحاد في دقيقه، أو يكون فيهما كما في الحمل الشائع المتعارف، مثل: الإنسان حيوان، والإنسان كاتب.

(٣) قوله: بحسب نحو آخر: هذا متعلق بالاتحاد، وقوله: «من الوجود» بيان له، فحاصله أن الحمل هو اتحاد المتغائرين الذين يكون تغايرهما في الوجود التعقلي بحسب نحو آخر من الوجود بحيث يكونان متحدين في هذا النحو من الوجود، سواء كان الوجود خارجيا محققا، كاتحاد الحيوان والناطق؛ فإنهما متغائران في التعقل، ومتحدان في الوجود الخارجي؛ إذ وجود أحدهما بعينه وجود الآخر في الخارج، أو مقدرا، كاتحاد جنس العنقاء وفصله؛ =

ـن الوجود(١) اتحادا بالذات(٢) أو بالعرض،(٣) ....

ـفإن فصله وجنسه ليسا بموجودين في الخارج؛ لعدم وجوده فيه، أو ذهنيا محققا، كاتحاد جنس العلم وفصله؛ ـن العلم ذهني، فجنسه وفصله الذان هو مركب منهما، يكونان في الذهن، أو مقدرا، كاتحاد جنس شريك ـاري مع فصله أو مطلق الوجود، كما في القضايا الحقيقية، كقولنا: كل مثلث قائم الزاوية، يكون مربع وترها ـاويا لمربع ضلعيه؛ فإن الحكم بالتساوي في هذه القضية ليس بمنوط بالوجود الخارجي المحقق أو المقدر، ولا وجود الذهني المحقق أو المقدر، بل بمطلق الوجود، سواء كان ذهنيا محققا أو مقدرا خارجيا كذلك، فهذا ـعريف من المصنف رحمه الله للقضايا الخارجية، والخارجية الحقيقية، والذهنية الحقيقية، والحقيقية كما لا يخفى، فافهم.

ـ) قوله: الوجود: سواء كان هذا الوجود وجودا بالذات، كما في حمل الحيوان على الإنسان وحمل الضاحك ـيه، أو وجودا بالعرض، كما في حمل الضاحك على الكاتب وحمل الكاتب على الأعمى، وفي هذا الوجود ـميم آخر قد مر ذكره، فتذكره.

ـ) قوله: اتحادا بالذات: أي سواء كان هذا الاتحاد اتحادا بالذات، والمشهور في تفسيره علاقة بين الشيئين بحيث ـكون نسبة وجود أحدهما بالذات إلى الآخر من غير واسطة في العروض بأن يكونان موجودين بوجود واحد، ـما في حمل الذاتيات على الذات؛ فإن الذات والذاتيات متحدان بحسب الحقيقة والوجود، لو فسر الاتحاد ـلذات، بأنه اتحاد بحيث لا ينسلخ لحاظ الذات عن لحاظ، يعني لا يكون هناك واسطة في الثبوت؛ لصيرورة ـنوع جنسا وفصلا غير مرهونة بأيدي الجاعل، وليس لحاظه منسلخا عن لحاظ الجنس والفصل، بخلاف لحاظ ـلجنس والفصل، فإنه ينسلخ عن لحاظ؛ لسقط الاعتراض الآتي، فانتظره واستقم.

ـ٢) قوله: أو بالعرض: أي اتحادا بالعرض، قال بحر العلوم: الاتحاد بالعرض هو علاقة بين الشيئين بحيث ينسب ـجود أحدهما بالذات إلى الآخر بواسطة بالعرض، أو وجود ثالث بالذات إليهما بالعرض، ومعياره قيام مبدأ ـحدهما بالآخر، أو انتزاعه عنه بمقايسة إلى آخر أولا بمقايسته، أو قيام مبدأيهما بثالث، أو انتزاعهما عن ثالث، ـقالوا: الأول مختص بالذاتيات، والثاني بالعرضيات، ويرد عليه ورودا ظاهرا الانتقاض باتحاد الأجناس والفصول؛ ـإن الجنس عرض عام للفصل، كما أن الفصل خاصة له، مع كون الاتحاد بينهما بالذات، ولا ينفع الجواب بأن ـلوجود إذا نسب إلى النوع، فهو وجود للجنس والفصل بالذات، وإذا نسب إلى الجنس فهو وجود للفصل ـالنوع بالعرض، وهكذا حال الفصل؛ لأن الوجود إنما يعرض لهما من حيث إنهما واحد على مذهبهم كما ـقدم، فالوجود واحد لشيء واحد، ذلك الواحد بعينه الجنس والفصل، فالوجود منسوب إليهما بالذات، وأيضا ـلم يدل إلى الآن دليل على ذلك الاختصاص، والله أعلم بالصواب. انتهى. وقد مر شيء يسقط به هذا الاعتراض، ـوفي المقام أبحاث مذكورة في المطولات.

وهو(١) إما أن يعنى به(٢) أن الموضوع بعينه المحمول،(٣) فيسمى الحمل الأولي،(٤) وقد يكون نظريا(٥) أيضا، أو يقتصر فيه(٦) [أي بذلك الحمل] على مجرد الاتحاد في الوجود،(٧) ....

(١) قوله: وهو: أي الحمل، هذا شروع في تقسيم مطلق الحمل الذي مر تعريفه، والظاهر أن اشتراك الحمل في الأولي والمتعارف بحسب المعنى، لا كما في المواطاة والاشتقاق، لكن كلام المصنف في ما سيأتي، أعني من هناك تسمع أن سلب الشيء عن نفسه محال، يأباه أيضا قوله في المنهية، أما استحالة سلب الشيء عن نفسه في الحمل الشائع، فيحتاج إلى وجود الموضوع لا يلائمه، فالأشبه أن يكون الاشتراك بين الأولي والمتعارف لفظيا، كما في المواطاة والاشتقاق، فتدبره.

(٢) قوله: به: أي بذلك الحمل، يعني يراد بذلك أن الموضوع بعينه المحمول، وهو يفيد أن المحمول هو بعينه عنوان حقيقة الموضوع.

(٣) قوله: وبعينه المحمول: بأن يكون المقصود بالحكم هو العينية، سواء كان في الواقع عينية أو لا بل اتحاد، فإن كان في الواقع عينية أيضا، فالحمل الأولي صادق، وإن كان في الواقع اتحاد، فالحمل الأولي كاذب.

(٤) قوله: الأولي: إنما سمي بالأولي؛ لأن مداره على العينية، وعينية كل شيء من نفسه ضروري تعلم من أول التوجه، ومع أول الوهلة.

(٥) قوله: نظريا: اعلم أن الحمل الأولي متصور على أنحاء. الأول: أن لا يتعدد الشيء الواحد أصلا، حتى بتعدد الالتفات والإدراك، ويحمل على نفسه. الثاني: أن يتعدد الالتفات إليه، ولا يكون تكثر الالتفات حيثية تقييدية للموضوع أو المحمول. الثالث: أن يكون تعدد الالتفات أو الإدراك قيدا لكليهما أو أحدهما. الرابع: أن يعنى به أن المحمول بعينه عنوان حقيقة الموضوع بعد أن يلاحظ الاثنينية الاعتبارية سوى اعتبار اثنينية الالتفات والإدراك، والأول باطل؛ ضرورة وإجماعا، والثالث والرابع صحيح إجماعا، لكن الأول منهما غير مفيد، والثاني مفيد بل قد يكون نظريا، كما قالت الأشاعرة الوجود: هو الماهية، وأهل الحق: الوجود هو الواجب، فإن قيل: فعلى هذا لا يصح تسميته بالحمل الأولي، قلنا: تسميته به باعتبار بعض الأفراد، والثاني مما اختلف فيه في صحته، فالأكثرون من المحققين كالدواني وباقر العلوم ومن تابعهما، ذهبوا إلى عدم صحته، وذهب صدر الدين الشيرازي ومن تابعه إلى صحته هذا، أما استدلال الفريقين وإحقاق الحق فيستدعي البسط، ولا يليق بهذا المختصر.

(٦) قوله: فيه: أي في الحمل، أي يكون الاقتصار في الحمل على مجرد الاتحاد في الوجود، بأن يكون المقصود بالحكم الاتحاد فقط، فإن كان الاتحاد في الواقع أيضا، كان هذا الحمل صادقا، فإن لم يكن فكان كاذبا، بهذا ظهر أن الفرق بين الحملين باعتبار القصد، فإن قصد به العينية فأولى، وإن قصد به الاتحاد فقط فشائع متعارف.

(٧) قوله: الوجود: [لا في الذات والعنوان كما في الحمل الأولي.]

سمى الحمل الشائع المتعارف،(١) وهو(٢) المعتبر في العلوم، وينقسم(٣) بحسب كون
أي الحمل المتعارف — أي الحمل المتعارف
حمول ذاتيا(٤) أو عرضيا(٥) إلى الحمل بالذات(٦) أو بالعرض،(٧) ....

) قوله: الشائع المتعارف: سمي به؛ لشيوع استعماله وتعارفه، وهو يفيد أن يكون الموضوع فردا للمحمول، أو هو فرد لأحدهما فرد للآخر، وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات أو ما في مَا، فالحمل في قولنا: «الإنسان كاتب» متعارف على كلا الاصطلاحين، وفي «الإنسان نوع» متعارف على صطلاح الأول، وغير متعارف على الثاني.

) قوله: هو: أي الحمل الشائع المتعارف له الاعتبار في العلوم؛ لكثر استعماله فيها، وإفادته في الأقيسة، للإنتاج، ما لا يخفى.

) قوله: ينقسم: أي الحمل المتعارف باعتبار كون المحمول ذاتيا، كقولنا: الإنسان ناطق، وباعتبار كون المحمول ضيا، كقولنا: الإنسان كاتب.

) قوله: ذاتيا: أي يكون المحمول فيه ذاتيا للموضوع، وجزءا داخلا في حقيقة الموضوع، كقولنا: الإنسان يوان أو ناطق.

) قوله: عرضيا: أي يكون المحمول عرضيا خارجا عن حقيقة الموضوع عارضا له، كقولنا: الإنسان كاتب، لحيوان ماشٍ.

) قوله: بالذات: أي يسمى الحمل الشائع المتعارف الذي يكون المحمول فيه ذاتيا للموضوع حملا بالذات، قولنا: الإنسان ناطق، فإن قلت: إن المفهوم من كلام المصنف رحمه الله هو انقسام الحمل الشائع المتعارف إلى الحمل لذات وإلى الحمل بالعرض، فيكونان قسمين له، والقسم يجب أن يكون خاصا من المقسم، مع أن الحمل لذات عام من الحمل الشائع؛ لوجوده في الحمل الأولي؛ فإنهم قالوا: إن نفس الموضوع إن كان كافيا في تحقق لحمل، فقد وجد الحمل بالذات في الحمل الأولي، وهو المراد من عمومه من الحمل الشائع، قلت: إن انقسام لحمل الشائع حقيقة إنما هو إلى الحمل الشائع بالذات والحمل الشائع بالعرض. وقوله: «بالذات» وكذا قوله: بالعرض» قيد لما هو قسم له، لا أنه قسم له بنفسه، وترك لفظ الشائع من القسمين إنما هو لظهوره، وحينئذ اللازم هو عموم قيد القسم من المقسم، لا عموم القسم، والممنوع هو هذا دون ذلك، ألا ترى أن الحيوان قسم إلى الحيوان الأبيض والأسود، مع عموم الأبيض من الحيوان هو ظاهر.

٧) قوله: بالعرض: ويسمى الحمل الشائع المتعارف الذي يكون المحمول فيه عرضيا خارجا عن الموضوع عارضا ه حملا بالعرض، كقولنا: الإنسان ضاحك.

وقد ينقسم[1] بأن نسبة المحمول إلى الموضوع إما بواسطة «في»[2] أو «ذو» أو «له»، فهو[3]
نحو: زيد ذو مال نحو: له الحمد
الحمل بالاشتقاق، أو بلا واسطة[4] وهو المقول[5] بـ«على»، فهو الحمل بالمواطاة،[6]
بأن يقال محمول على إنسان أي المحمول بـ«على»
والأشبه[7] أن إطلاق الحمل عليهما بالاشتراك، ....
أي الأليق والأنسب

---

(١) قوله: ينقسم: أي مطلق الحمل أو الحمل المطلق، هذا تقسيم ثانٍ للحمل، كما أن التقسيم إلى الحمل الأولي، والشائع تقسيم ثان له، فما وقع من بعض الشراح التخصيص بالشائع، فليس كما ينبغي، فتدبر.

(٢) قوله: في: [نحو: الدر في المحققة] أن يكون الشيء محمولا بواسطة «في» كقولنا: زيد في الدار، أو بواسطة «ذو» كقولنا: زيد ذو بياض، أو بواسطة «له» كقولنا: زيد له جمال، ثم الظاهر أن الحمل في الثلاثة تمثيلي، وإلا فيصح بكر على المنصب الجليل، وخالد به وجع الرأس، إلا أن يقال: إن مآل الكل إلى توسط «ذو»؛ لأنها يصح أن يقال في قولنا: «بكر على المنصب الجليل، وخالد به وجع الرأس»: أن بكرا ذو منصب جليل، وخالدا ذو وجع الرأس، فتأمل.

(٣) قوله: فهو: أي ما يكون فيه نسبة المحمول إلى الموضوع بالوجوه الثلاث، يسمى بالحمل بالاشتقاق، إنما سمي هذا النحو بهذا الاسم؛ لكون ما هو مشتق عن المحمول بالوسائط المذكورة محمولا على موضوعه بدون الواسطة، فيجوز في قولنا: «زيد ذو كتابة، وعمرو في طلب، وبكر له فضل، زيد كاتب، وعمرو طالب، وبكر فاضل، ثم المراد بالمشتق ما يعم اسم الفاعل وغيره، فيقال في قولنا: زيد ذو حزن، وعمرو ذو مسرة، وزيد محزون، وعمرو مسرور، إلى غير ذلك، فافهم.

(٤) قوله: أو بلا واسطة: أي يكون نسبة المحمول إلى الموضوع بلا واسطة «ذو» و«في» و«له» كقولنا: الإنسان كاتب.

(٥) قوله: وهو المقول: أي ما يكون بلا واسطة قد يعنون بالمقول بـــ«على»؛ لأنه يستعمل بكلمة «على» بأن يقال: الحيوان محمول على الإنسان.

(٦) قوله: بالمواطاة: أي الحمل الذي يكون بلا واسطة هو الحمل المسمى بالمواطاة؛ لتواطأ الموضوع والمحمول في الصدق وتوافقهما فيه، والحمل الأولي والحمل المتعارف من أقسام هذا الحمل، وقد يقال: حمل المواطاة حمل الشيء على الشيء بالحقيقة، كحمل الكاتب على الإنسان، لا حمل الكتابة عليه؛ فإنه ليس محمولا عليه كذلك، بل المحمول عليه مشتقة بلا واسطة، وهو بواسطة ذو.

(٧) قوله: الأشبه: لما كان المتبادر من تقسيم الحمل إلى الاشتقاق والمواطاة، اشتراكه فيهما اشتراكا معنوية، وليس كذلك؛ إذ في بعض الاشتقاق لا يصدق معنى الحمل المذكور سابقا؛ لعدم الاتحاد في الوجود، فلا يصدق معنى واحد عليهما، فيكون مشتركا معنويا، فلذا قال: الأشبه ذلك؛ لأن الحمل الشائع حقيقة إنما هو في الحمل الشائع بالذات، وفي الحمل الاشتقاق بالعرض.

اعلم أن كل مفهوم[١] يحمل على نفسه بالحمل الأولي.[٢]

ومن ههنا[٣] تسمع أن سلب الشيء عن نفسه محال،[٤] ....

(١) قوله: كل مفهوم: موجودا كان أو معدوما، يحمل على نفسه، ويصدق عليه بالحمل الأولي؛ لأن مداره على العينية، وعينية كل شيء مع نفسه ضروري تعلم بأدنى التوجه، لا على العينية في الوجود، حتى يكون المفهوم الموجود محمولا على نفسه دون المفهوم المعدوم.

(٢) قوله: بالحمل الأولي: نحو الإنسان إنسان بالضرورة؛ إذ مناط الحمل، كون المحمول عين الموضوع، ومعناه: أن مفهوم الموضوع في حد ذاته ومرتبته ماهية هو عين الآخر، وهذا هو الحمل الأولي، ومصداق هذه القضية نفس مرتبة ماهية الموضوع مع قطع النظر عن الوجود، فجميع المفهومات الموجودة والمعدومة يحمل على نفسه بذلك الحمل. اعلم أنه قد يفرق بين المصداق وما صدق عليه بأن المصداق ما يكون سببا للصدق، بخلاف ما صدق عليه، كما في قولنا: زيد قائم، المصداق هو القيام، وما صدق عليه هو ذات زيد، وفي قولنا: الله سميع بصير، وزيد إنسان، المصداق وما صدق عليه واحد هو الذات فقط.

(٣) قوله: ومن ههنا: [أي من حمل المفهوم على نفسه حملا أوليا] أي ومن أجل وجوب حمل كل المفهوم على نفسه حملا أو أوليا، تسمعهم يقولون: إن سلب الشيء عن نفسه محال مطلقا، سواء وجد الموضوع أو لم يوجد، قال الفاضل العماد: لأن المقصود فيه بيان الاتحاد بين المفهومين، وهو لا يتوقف على وجود المصداق، بخلاف سلب الشيء عن نفسه بالحمل الشائع؛ فإنه لا يستحيل إلا عند وجود الموضوع.

(٤) قوله: محال: إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري في كل حال، فنقيضه يكون محالا، فالإنسان إنسان، سواء كان موجودا أو معدوما، قال المصنف في الحاشية: وأما استحالة سلب الشيء عن نفسه بالحمل الشائع، فيحتاج إلى وجود الموضوع، وأما المعدوم فيصح عنه سلب الأشياء سلبا شائعا. انتهى. حاصله: أن الحمل الشائع مناطه اتحاد الوجود، فإذا كان الموضوع موجودا، يوجد الحمل الشائع الإيجابي، ويستحيل سلب الشيء عن نفسه، وأما عند عدم الموضوع فيصح السلب، فالفرق بين الحمل الأولي والشائع: أن الحمل الأولي يصدق عند وجود الموضوع وعدمه، والشائع يصدق عند وجوده، ولا يصدق عند عدمه، فيصح سلب الشيء عن نفسه عند عدمه في الشائع. قال الفاضل السنديلي: لا يخفى عليك أن تعريف مطلق الحمل بالاتحاد في الوجود، ثم التقسيم إلى الأولي والمتعارف يدل على أنه ليس المعتبر في الأولي مجرد العينية، بل هي مع الاتحاد في الوجود، وظاهر أنه لا يتصور بدون الوجود، فاستحالة سلب الشيء عن نفسه في الحمل الأولي أيضا يحتاج إلى وجود الموضوع، كيف وطبعية الربط الإيجابي تقتضي وجوده. انتهى. أقول: إن هذا الإيراد إنما يرد إذا كان مطلق الحمل مشتركا معنويا بين =

ثم طائفة[١] من المفهومات[٢] تحمل على نفسها حملا شائعا[٣] كالمفهوم[٤] والممكن العام[٥]
أي على نفسها تلك المفهومات
ونحوهما،[٦] ....

= الحمل الأولي والمتعارف، والأمر ليس كذلك، كما مر منا، فتذكره، وأما قوله: «كيف وطبعية الربط الإيجابي إلخ» فلا يلتفت إليه؛ لأن اقتضاء الإيجاب لوجود الموضوع ليس على الإطلاق، بل المقتضي إنما هو الإيجاب الشائع، فتدبره، وسيأتي تفصيله في النكتة.

(١) قوله: طائفة: حاصله: أن بعضا من المفهومات تحمل على نفسها مرتين: مرة بالحمل الأولي الذاتي، على أنها أعيان لأنفسها حقيقة ومفهوما، ومرة بالحمل الشائع العرضي، على أن حصة من مبادية تكون عارضة لها، وعروض المبدأ للشيء مستلزم لصدق مشتقة عليه كالمفهوم؛ فإنه قد يكون محمولا على نفسه بالحمل الأولي الذاتي، فيقال المفهوم: مفهوم، وهو ظاهر، وقد يكون محمولا على نفسه بالحمل الشائع العرضي؛ لعروض حصة من مبدئه له، وهو الفهم؛ إذ الفهم أعني الحصول في العقل يعرض للمفهوم أيضا، كعروضه لسائر المعاني من الإنسان والحيوان وغيرهما، وإذا عرض الفهم والحصول العقلي للمفهوم، يصدق عليه مشتق الفهم، وهو المفهوم أيضا، فيصدق المفهوم على نفسه بالحمل الشائع العرضي، وهو المطلوب، ويقال لمثل هذه المفهومات: الكلي المتكرر النوع؛ فإنه محمول على نفسه مرتين: مرة بلحاظ العينية، ومرة بلحاظ عروض المبدأ، فالأول: حمل أولي، والثاني: حمل شائع عروض، والكلي المتكرر النوع كل كلي إذا فرض فرد منه يعرض للفرد حصة مبدئه مع الاتحاد الذاتي.

(٢) قوله: من المفهومات إلخ: [وهي التي يعرض حصته من مباديها بها] وهي التي يعرض حصة من مباديها لها، يحمل على نفس تلك المفهومات.

(٣) قوله: شائعا إلخ: لأن عروض مباديها لها يستلزم صدق مشتقاتها عليها؛ ضرورة أن عروض المبدأ للشيء يستلزم صدق المشتق عليه.

(٤) قوله: كالمفهوم: فإن مبدأه هو الفهم عارض للمفهوم؛ إذ معنى المفهوم يفهم ويدرك كسائر المعاني، فيصدق عليه أنه مفهوم، فحمل المفهوم على المفهوم حمل شائع متعارف؛ لخروج المحمول عن الموضوع.

(٥) قوله: الممكن العام إلخ: فإن مبدأه هو الإمكان العام، يعرض له كما يعرض لغيره، فالممكن العام يصدق عليه أنه ممكن عام بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين؛ فإن عدمه ليس بضروري؛ لكونه من لوازم الماهية، وثبوتها لها ضروري.

(٦) قوله: نحوهما إلخ: [كالكلي والشيء والموجود وغير ذلك؛ فإن هذه المفهومات يعرض مباديها، فيحمل مشتقاتها عليها] أي نحو المفهوم والممكن العام، هو الكلي والشيء والموجود؛ فإن هذه المفهومات يعرض مباديها لها، فيحمل مشتقاتها عليها، فيقال: الكلي كلي، والشيء شيء، والموجود موجود.

وطائفة[١] لا تحمل على نفسها[٢] بذلك الحمل، بل يحمل عليها[٣] نقائضها كالجزئي[٤]
أي نفس المفهومات أي على تلك المفهومات
واللامفهوم.[٥] ومن ههنا[٦] اعتبر في التناقض اتحاد نحو الحمل[٧] ....
أي كون أحدهما نقيضا للآخر

(١) قوله: طائفة إلخ: أي المفهومات، وهي التي لا يعرض حصة من مباديها لها، بل يعرض لها حصة من مبادي نقائضها، وتحمل النقائض عليها بالحمل الشائع العرضي، فيحمل هذه الطائفة على نفسها بالحمل الأولي، ويحمل عليها نقائصها بالحمل الشائع المتعارف العرضي، كالجزئي واللامفهوم؛ فإن مبدأ الجزئي وهو الجزئية بمعنى منع الشركة، لا تعرض له، بل يعرض له مبدأ نقيضه، وهي الكلية، ومعناها: الشركة حملا، فيحمل الجزئي على نفسه بالحمل الأولي، فيقال الجزئي: جزئي، ويحمل عليه نقيضه بالحمل الشائع العرضي، فيقال الجزئي: كلي.

(٢) قوله: نفسها إلخ: أي نفس المفهومات، حاصله: أن بعض المفهومات وهي التي لا يعرض حصة من مباديها لها، لا يحمل على نفسها بالحمل الشائع، بل يحمل نقائضها بذلك الحمل؛ فإن كل مفهوم مع نقيضه المحمولي شامل لجميع المفهومات بالحمل العرضي، ومن جملتها نفس ذلك الكلي، فإذا لم يحمل عليه نفسه؛ لعدم عروض المبدأ، لا بد أن يحمل نقيضه عليه، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، كالجزئي واللامفهوم واللاشيء واللاموجود وغير ذلك.

(٣) قوله: عليها: [أي نقائض تلك المفهومات بذلك الحمل.]

(٤) قوله: كالجزئي: فإن الجزئي لا يحمل على نفسه بالحمل الشائع؛ لعدم عروض الجزئية لمفهومه، بل هو الكلي؛ إذ مفهوم الجزئي معناه ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، ولا شك في كلية هذا المعنى؛ لصدقه على كثيرين، وهو زيد وعمرو وبكر وغيرهم من الجزئيات، فمفهوم الجزئي ليس بجزئي، فيصدق عليه نقيضه، وما هو إلا الكلي.

(٥) قوله: واللامفهوم: فإن معناه يحصل في الذهن، وهذا هو المفهوم، فيصدق عليه نقيضه أنه مفهوم، فحمل على اللامفهوم نقيضه، وهو المفهوم.

(٦) قوله: من ههنا: أي من أجل أن كل مفهوم من المفهومات يحمل على نفسه بالحمل الأولي، ثم بعض منها يحمل عليها نقائضها أيضا بالحمل الشائع، كالجزئي واللامفهوم، فلو لم يعتبر في التناقض اتحاد نحو الحمل، لزم اجتماع النقيضين؛ فإن كلا من الجزئي واللامفهوم محمول على نفسه إيجابا بالحمل الأولي، وأيضا محمول سلبا بالحمل الشائع.

(٧) قوله: اتحاد نحو الحمل: أي ما يكون محمولا في أحدهما، يكون محمولا في الآخر بذلك الحمل، فلا يلزم اجتماع النقيضين، كما عرفت في قولنا: الجزئي جزئي، والجزئي لا جزئي، وكذا اللامفهوم لامفهوم ومفهوم لتغاير نحو الحمل فيهما؛ إذ الأول حمل أولي؛ لكونه حمل الشيء على نفسه، والثاني حمل شائع؛ لكونه فردا من نقيضه، فاختلفا بحسب نحو الحمل، فلذا يتصادقان ولا يتناقضان.

فوق الوحدات الثماني(١) الذائعات،(٢) وههنا(٣) شك مشهور، وهو: أن الحمل محال؛ لأن
المشهورات اعتراض أي الشك

مفهوم جَ(٤) عين مفهوم بَ أو غيره، والعينية(٥) تنافي المغائرة، والمغائرة تنافي الاتحاد. وحله(٦)
ج ب الموضوع في كل المحمول فيه أي غير مفهوم ب المذكورة في الشق الأول المعتبرة في الحمل

(١) قوله: الثماني: وهي وحدة الموضوع، ووحدة المحمول، ووحدة المكان، ووحدة الشرط، ووحدة الإضافة، ووحدة الجزء والكل، ووحدة القوة والفعل، ووحدة الزمان.

(٢) قوله: الذائعات: أي المشهورات، هذا دفع توهم، عسى يتوهم أن المشهور اشتراط الوحدات الثمانية في التناقض، وليس نحو الحمل داخلا فيها، وجه الدفع: أن اتحاد نحو الحمل لا بد من اشتراطه في التناقض، وإلا يلزم اجتماع النقيضين، كما عرفت فهو معتبر، وإن كان غير مشهور، فهو فوق المشهورات.

(٣) قوله: وههنا: [أي في مقام الحمل] أي في نحو مقام الحمل شك واعتراض، ومنشأ الاعتراض هو تعريف الحمل بأنه اتحاد المتغائرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود، وحاصل الشك: أن الحمل على هذا التعريف يقتضي الاتحاد والتغاير بين الموضوع والمحمول، والاتحاد والتغاير متنافيان، اجتماعهما في محل واحد محال، فيكون الحمل محالا؛ لأنه مستلزم لاجتماع المتنافيين، كما يقتضي تعريفه، فتدبر.

(٤) قوله: مفهوم ج: أي الموضوع وما صدق عليه ج في كل ج ب، إما أن يكون عين مفهوم ب المحمول بأن يكون المراد بـ«ج» عين ما هو المراد بـ«ب» أو غيرها.

(٥) قوله: والعينية: المذكورة في الشق الأول تنافي المغايرة المعتبرة في الحمل، والمغايرة المذكورة في الشق الثاني تنافي الاتحاد المعتبر في الحمل، وكلاهما مناط الحمل، فإذا انتفيا، انتفى الحمل، فصار محالا، وأورد على هذا الشك أن مدعاكم وهو قولكم: «الحمل محال» باطل؛ لأنه مشتمل على صحة الحمل؛ إذ قد حمل فيه المحال على الحمل، فيكون مدعاكم مبطلا لنفسه، وما كان مبطلا لنفسه، كان باطلا؛ إذ لو كان حقا، لكان حقا وباطلا معا، وهو محال، ويجاب عن الإيراد المذكور بتغير الدعوى إلى السالبة، وتحرير الدليل وإرجاعه إلى القياس الاستثنائي بأن يقال: الحمل ليس بصحيح مثلا؛ فإنه لو كان صحيحا، فإما أن يكون الموضوع عين المحمول أو غيره، وكلما كان عينه، يكون الواحد اثنين، وكلما كان غيره، يكون الاثنان واحدا، فكلما كان الحمل صحيحا، يكون الواحد اثنين، أو الاثنان واحدا، لكن الواحد ليس باثنين، والاثنين ليس بواحد، فالحمل ليس بصحيح أيضا.

(٦) قوله: وحله: أي حل الشك، وحاصله: أنه إن أريد بعينية أحدهما للآخر عينية بالذات، بحيث لا يكون بينهما تغاير أصلا بوجه من الوجوه، فلا شك في استحالة الحمل؛ لاشتراط التغاير فيه، وإن أريد بالغيرية غيرية أحدهما عن الآخر، بحيث لا يكون بينهما اتحادا أصلا، فلا شك في كونهما منافية الاتحاد المشروطة في الحمل، لكن يختار ههنا شق ثالث سوى الشقين المنافيين للحمل، وهو العينية من وجه، والغيرية من وجه آخر، وهو مناط الحمل؛ =

ن التغاير من وجه[1] لا ينافي الاتحاد من وجه آخر،[2] نعم يجب أن يؤخذ المحمول لا
أي مفهوما أي وجودا
نرط شيء،[3] حتى يتصور فيه أمران،[4] والمعتبر[5] ....
هو الموضوع أي في المحمول

إذ لا منافاة بين هذه المغايرة والاتحاد؛ لاجتماعهما في محل واحد، فمرجع الحمل إلى منع الحصر بين الشقين، ختيار شق الثالث الذي لا محذور فيه. فإن قلت: إن التغاير من وجه كما لا ينافي الاتحاد من وجه، كذلك تحاد من وجه لا ينافي التغاير من وجه، ومناط الحمل كلاهما، فلم ترك المصنف رحمه الله الآخر؟ قلت: إذا لم يكن دهما منافيا للآخر، يفهم أن الآخر أيضا لا يكون منافيا له، فاعتمد على التلازم على أن مناط الحمل والمقصود ، هو الاتحاد بين المتغائرين، فتعرض لعدم منافاة التغاير.

)قوله: من وجه: أي مفهوما، يعني لا بد في الحمل من تغاير الطرفين ذهنا، وإلا لم يتصور بينهما حمل أصلا.

)قوله: من وجه آخر: أي وجودا، يعني لا بد في الحمل من الاتحاد وجودا، سواء كان محققا أو موهوما؛ لأن غائرين في الوجود المحقق أو الموهوم يستحيل أن يحمل أحدهما على الآخر بداهة، سواء فرض بينهما اتصال خر أو لا، فمعنى الحمل اتحاد المتغائرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود، فتأمل.

)قوله: لا بشرط شيء: [وهو مفهومه من حيث هو هو لا الأفراد] المراد بالشيء هو الموضوع، وتفصيله: أن مول سواء كان ذاتيا أو عرضيا، له اعتبارات ثلاثة، الأول: أن يعتبر بشرط الموضوع، وفي هذا الاعتبار له حده صرفة مع الموضوع، والثاني: أن يعتبر بشرط اللاموضوع، وفي هذا الاعتبار له مغايرة بحت؛ فإنه بهذا عتبار موجود بوجود مغائر لوجود الموضوع، والثالث: أن يؤخذ لا بشرط الموضوع أي نفسه من حيث هي ي، وفي هذا الاعتبار وإن كان مغائرا للموضوع مفهوما، لكنه لإبهامه لا يمكن أن يوجد إلا بأن يتحصل ويتحد موضوع ما اتحادا ذاتيا أو عرضيا، فيمكن أن يحمل على الغير؛ لإمكان المغايرة والاتحاد.

)قوله: أمران: وهو الاتحاد والتغاير؛ لأنه إذا أخذ بشرط شيء، فهو اعتبار الاتحاد، ولا يمكن فيه التغاير، وإذا ذ بشرط لا شيء، فهو اعتبار التغاير، لا يمكن فيه الاتحاد، وهما لا يصلحان الاتحاد والتغاير المعتبرين في الحمل، ' بد من أخذ المحمول بحيث يصلح لهما، وهو مرتبة لا بشرط شيء، فالمحمول في هذه المرتبة يكون مغائرا وضوع بحسب المفهوم؛ لإبهامه، ومتحدا معه بحسب الوجود؛ لأنه لا يمكن أن يوجد مبهم إلا بأن يتحصل تحد مع الموضوع، سواء كان الاتحاد ذاتيا، أو عرضيا.

)قوله: المعتبر إلخ: قيل: هذا دفع توهم، عسى أن يتوهم مما تقرر عندهم من أن كل مفهوم متصور موجود في س الأمر، كما سيبين في بحث القضايا، وزوجية الخمس أيضا مفهوم من المفهومات، يكون متصورا موجودا نفس الأمر، فيلزم صدق قولنا: الخمسة زوج؛ لكونه مطابقا للمحكي عنه في نفس الأمر، وهذا هو الصدق أنه كاذب، وكذا يلزم صدق سائر القضايا الكاذبة، وجه الدفع: أن صدق الحمل لا يكون إلا إذا تحقق مبدأ =

في الحمل المتعارف صدق[١] مفهوم المحمول على الموضوع، بأن يكون ذاتيا،[٢] أو وصفا قائما به، أو منتزعا بلا إضافة أو إضافة، فثبوت[٣] زوجية[٤] الخمسة لا يستلزم[٥] ......

يكون المحمول — يكون المحمول وصفا — عن الموضوع لا منضما إليه

= المحمول في الموضوع في نفس الأمر، بأن يكون ذاتيا له، أو وصفا قائما به منضما إليه، أو منتزعا عنه بإضافة أو بلا إضافة، وتحقق المفهوم في نفس الأمر بدون هذا الاتحاد المذكور لا يكفي لصدق المحمول، ولا يكون قضايا صادقة ما لم يكن فيها المحمول بهذا الاتحاد المذكور، وكلها منتفٍ في قولنا: الخمسة زوج، وإنما هو اختراع محض؛ لأن مبدأ المحمول بمحض الاختراع، ولا يصلح الخمسة في نفس الأمر؛ لانتزاع الزوجية، فهو كاذب، وصدقه باعتبار هذا الاختراع لا كلام فيه، ويضر بخلاف زوجية الأربع؛ فإنها منتزعة عنهما في نفس الأمر، فيكون قولنا: «الأربعة زوج» صادق في نفس الأمر.

(١) قوله: صدق: أي اتحاد المحمول مع الموضوع، بأن يكون المحمول ذاتيا للموضوع، كما في قولنا: كل إنسان حيوان، أو يكون المحمول وصفا قائما بالموضوع، بأن يكون مبدؤه اشتقاقه وصفا قائما بالموضوع، ومنضما إليه، كالسواد والبياض في قولنا: الجسم أبيض وأسود، أو يكون المحمول وصفا منتزعا من الموضوع، لا منضما إليه بلا إضافة، أي بلا تعقل أمر آخر في انتزاعه، وبلا مقايسة بينه وبين شيء آخر، كما في قولنا: أربعة زوج، أو يكون المحمول وصفا منتزعا بإضافة، بأن يعتبر في انتزاعه عن الموضوع أمر آخر، كما في قولنا: السماء فوقنا.

(٢) قوله: ذاتيا: [للموضوع كما في قولنا كل إنسان حيوان] ويكون مصداق الحمل حينئذ نفس ذات الموضوع، وكذا في الأوصاف المنتزعة عن نفس ذات الموضوع، كالإمكان الذاتي، والامتناع والوجوب كذلك، وأما في الأوصاف الخارجية القائمة بالموضوع في الخارج، فيكون مصداق الحمل نفس الوجود الخاص للمحمول، وإن كانت منتزعة بالنظر إلى الوصف المنضم إليه، كانتزاع الفوقية من السماء بواسطة الوضع الخاص، وكانتزاع القيام والقعود من زيد بواسطة الوضع الخاص أيضا، فمصداق الحمل فيها ذلك الوصف المنضم الموجود بالوجود الخاص.

(٣) قوله: فثبوت إلخ: هذا هو الدفع للتوهم المذكور، وقد مر تقريره مفصلا، وتلخيصه: أن صدق القضية مطابقتها للمحكي عنه، والمحكي عنه نفس الأمر بمعنى نفس الموضوع، بحيث ينتزع عنه المحمول ويصح عنه الحكاية، وهو يختلف باختلاف المحمول؛ فإنه لا يفهم من «زيد قائم»، إلا أن زيدا في نفسه بحيث يثبت له القيام، فوجود الموضوع والمحمول والنسبة في نفس الأمر بناء على أن وجود جميع المفهومات فيها لا يكفي؛ لصدق القضية، بل يجب أن يكون وجود الموضوع في نفسه، بحيث ينتزع عنه المحمول، وليس للخمسة وجود في نفسها، بحيث ينتزع عنه الزوجية، فلا يصدق قولنا: الخمسة زوج.

(٤) قوله: زوجية: [بناء على أن المفهومات التصورية كلها موجودة في نفس الأمر.]

(٥) قوله: لا يستلزم: أي ثبوت زوجية الخمس في نفس الأمر بناء على أن المفهومات التصورية كلها موجودة في نفس الأمر، لا يستلزم صدق قولنا: الخمسة زوج؛ لانتفاء ما هو معتبر في صدق المحمول على الموضوع.

صدق قولنا: الخمسة زوج. الرابع:[١] وفيه نكات.[٢]

الأولى: ثبوت[٣] شيء لشيء في ظرف فعلية ما ثبت له، ومستلزم لثبوته في ذلك[٤] الظرف، ....

(١) قوله: الرابع: أي المبحث الرابع من المباحث الأربعة المذكورة في تحقيق «كل ج ب».

(٢) قوله: نكات: أي تحقيقات دقيقة النكات بكسر النون، جمع نكتة بضم، وهي الدقيقة التي يستخرج بدقة النظر، وفي القاموس: النكتة: أن يضرب في الأرض بقصب، فتؤثر فيها، ولا يخفى مناسبة الدقيقة بهذا المعنى؛ لتأثيرها في النفوس، أو لحصولها له بحالة فكرية.

(٣) قوله: ثبوت شيء: اعلم أن المشهور في أفواه القوم أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فالثبوت للمثبت له كان مقدما، وثبوت المحمول له كان متأخرا، مثلا إذا قلنا: زيد قائم، فثبوت القيام لزيد كان متأخرا من ثبوت زيد في نفس الأمر، وينتقض هذا المشهور بالوجود بأن ثبوت الوجود لشيء، كقولنا: زيد موجود مثلا، لو كان فرعا لثبوت ما ثبت له، وهو زيد، فلا بد من وجود زيد أولا يثبت له الوجود، كما هو معنى الفرعية، فذلك الوجود إما عين الوجود الثابت له، أو غيره، والأول محال؛ للزوم تقدم الشيء على نفسه، والثاني أيضا محال؛ لأن الوجود الذي هو غير الوجود، والثابت لزيد أيضا يكون ثابتا له، فلا بد لثبوته من وجود آخر قبله؛ ليكون هذا فرعه، وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم أن يكون لشيء واحد وهو زيد مثلا وجودات غير متناهية بعضها فوق بعض، ومع قطع النظر عن بطلان التسلسل كون الشيء موجودا لوجودين باطل بالضرورة، فضلا عن أن يكون موجودا بوجودات غير متناهية، ولذا أنكر المحقق الدواني الفرعية، وتشبّث بالاستلزام، وقال: ثبوت شيء لشيء يستلزم لثبوت المثبت له، والاستلزام لا يستدعي تقدم اللازم على الملزوم حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه في الصورة المنقوض بها، والاستلزام أيضا منقوض بثبوت اللواحق المتقدمة على التقرر والوجود، كالإمكان والحدوث مثلا؛ فإن الإنسان ممكن وحادث قبل أن يوجد، فثبوت الإمكان للإنسان في نفس الأمر لا يستلزم ثبوت الإنسان، فتدبر. وذهب خير اللحقة بالمهرة مير باقر داماد إلى أن الفرعية باعتبار الفعلية والتقرر والاستلزام باعتبار الثبوت، يعني ثبوت شيء لشيء فرع لتقرر المثبت له ومستلزم له، كقولنا: الأربعة زوج، فثبوت الزوجية للأربعة فرع لتقرر الأربعة ومستلزم لها، لكن هذا أيضا منقوض بثبوت اللواحق المذكورة آنفا، هذا، وفي المقام كلام طويل لا يليق بهذا المختصر، فمن شاء الاطلاع عليه فليُرْجَع إلى المطولات.

(٤) قوله: ذلك الظرف: أي ظرف الثبوت، فإن كان خارجا، يستلزم ثبوت ما ثبت له فيه، وإن كان ذهنا، يستلـــزم وجود ما ثبت له فيه، فحاصله: أن ثبوت الشيء للشيء ليس فرعا لثبوت ما ثبت ذلك الشيء له، =

فمنه(١) ما ثبت(٢) لأمر ذهني محقق،(٣) وهي(٤) الذهنية، أو مقدر،(٥) وهي(٦) الحقيقة الذهنية، أو أمر خارجي(٧) محقق، وهي(٨) الخارجية، ....

أي من الثبوت — أي موجود حاصل في الذهن — أي القضية الذهنية — أي بلا فرض فارض

= بأن يكون وجود المثبت له أولا، ثم ثبت ذلك الشيء له، بل فرع لفعلية المثبت له، وتقرره بأن يكون متقررا محصلا أولا، ثم يثبت له الشيء، فما لم يتقرر، لا يتصور الثبوت له ومستلزم للثبوت، أي يقتضي أن يكون المثبت له ثابتا في ظرف الثبوت وإن لم يكن ثبوته مقدما، وهذا خلاف ما هو المشهور بين الجمهور من أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت.

(١) قوله: فمنه: الضمير راجع إلى الثبوت المذكور في قوله: «ثبوت شيء لشيء» كما هو الظاهر، ويمكن الإرجاع إلى الشيء الثاني في قوله: «ثبوت شيء لشيء».

(٢) قوله: ما ثبت: فـ«ما» مصدرية على الأول، أي على تقدير إرجاع الضمير إلى الثبوت؛ إذ لا يحمل على المصدر مواطاة إلا الأفراد الحقيقة، وموصولة على الثاني، أي على تقدير إرجاع الضمير إلى الشيء؛ فإن حمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل، فافهم.

(٣) قوله: محقق: أي حاصل في الذهن بلا فرض فارض، كقولنا: الإنسان نوع، فثبوت نوعية الإنسان لا يكون إلا إذا كان الإنسان حاصلا في الذهن، ومن الضرورة أن هذا الحصول للإنسان ليس بفرض فارض.

(٤) قوله: وهي: [أي الثبوت وتأنيث الضمير لرعاية الخبر] أي القضية التي حكم فيها بهذا الثبوت، تسمى قضية ذهنية، وتسميتها باعتبار وجود الثبوت الذي فيها في الذهن حقيقة؛ لتحقق موضوعها في الذهن بلا فرض فارض واعتبار معتبر، والمحكي عنه لهذه القضية هو الأمر الموجود في الذهن بالفعل، نحو: الإنسان نوع والحيوان جنس.

(٥) قوله: أو مقدر: أي يثبت لأمر ذهني مقدر، بأن يكون الحكم بثبوت المحمول للموضوع على تقدير وجود الموضوع في الذهن، سواء وجد فيه في الواقع، أو لا، وليس التقدير بمعنى مجرد الفرض، بأن لا يكون موجودا فيه إلا بالفرض، حتى يكون بين القضيتين مباينة، والمتقرر أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا.

(٦) قوله: وهي: أي القضية التي حكم فيها بهذا الثبوت، تسمى ذهنية حقيقية، والمحكي عنه بهذه القضية حصوص تقرر الموضوع ووجود الذهني، سواء كان محققا، أو مقدرا.

(٧) قوله: أو أمر خارجي: أي يثبت لأمر موجود في الخارج محقق، أي بلا فرض فارض وبلا اعتبار معتبر، كقولنا: الإنسان كاتب.

(٨) قوله: وهي: [لوجود موضوعها فيه نحو: الإنسان كاتب] أي القضية التي حكم فيها بهذا الثبوت، تسمى قضية خارجية، سواء كان مبدأ المحمول فيها من الأمور العينية، كقولنا: الحيوان أسود، أو من الأمور الانتزاعية، كقولنا: السماء فوقنا، والمحكي عنه بهذه القضية خصوص تقرر الموضوع ووجود العيني المحقق.

مقدر،[١] وهي[٢] الحقيقة الخارجية، أو مطلقا،[٣] وهي[٤] الحقيقية على الإطلاق،[٥]
نحو كل عنقاء طائر
القضايا الهندسية[٦] والحسابية،[٧] وأما السلب[٨] فلا يستدعي وجود الموضوع، بل قد
يصدق[٩] بانتفائه، ....

١) قوله: أو مقدر: أي يثبت لأمر خارجي مقدر بأن يحكم فيها بثوت المحمول للموضوع على تقدير وجود الموضوع في الخارج، سواء فيه وجد في الواقع، أو لا، لا بمجرد الفرض حتى يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا، بل مباينة، والمتقرر هو الأول.

٢) قوله: وهي: أي القضية التي حكم فيها بهذا الثبوت، تسمى حقيقية خارجية؛ لأنها حقيقة القضايا الخارجية المستعملة في العلوم، والمحكي عنه بهذه القضية خصوص تقرر الموضوع، ووجوده العيني المحقق أو المقدر.

٣) قوله: أو مطلقا: أي يثبت الأمر مطلقا، سواء كان ذهنيا محققا، أو مقدرا أو خارجيا كذلك.

٤) قوله: وهي: أي القضية التي حكم فيها بهذا الثبوت، تسمى حقيقية؛ لأنها حقيقة القضايا المستعملة في العلوم.

٥) قوله: على الإطلاق: [لإطلاق الموضوع فيه] لا يتوهم أن لفظ «على الإطلاق» داخل في الاسم، بل المراد أن كلما أطلق لفظ الحقيقة في عرفهم مطلقا بلا تقييد بالذهنية والخارجية، يراد به هذا المعنى.

٦) قوله: الهندسية: أي القضايا المبحوثة عنها في علم الهندسة، كقولنا: كل مثلث قائم الزاوية، يكون مربع وتره مساويا لمربع ضلعيه، وكل خط يمكن تنصيفه.

٧) قوله: الحسابية: أي القضايا المبحوثة عنها فيه علم الحساب نحو العدد، إما زائد أو ناقص أو مساوٍ.

٨) قوله: السلب إلخ: لما فرغ من بيان حال الإيجاب، شرع في بيان حال السلب، فقال: أما صدق السلب مطلقا لا يستدعي وجود الموضوع زمان بقاء الحكم، لا في الذهن ولا في الخارج، وأما عند تحقق الحكم فلا بد من تصوره وحصوله في الذهن.

٩) قوله: قد يصدق: أي قد يصدق السلب بانتفاء وجود الموضوع في الذهن أو في الخارج، كقولنا: شريك الباري ليس بموجود، ومن ههنا قيل: إن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة، لا بمعنى أن موضوع السالبة أكثر تناولا من موضوع الموجبة، حتى يتوهم أنه يلزم أن لا يكون السالبة الجزئية نقيضا للموجبة الكلية، مثلا: إذا كان موضوع الموجبة متناولا لألف ومائة، فيجوز أن يكون المحمول ثابتا للألف مسلوبا عن المائة، فتصدق الموجبة الكلية لثبوت المحمول لجميع أفراد موضوعها، وتصدق السالبة الجزئية أيضا لسلب المحمول عن بعض أفراد موضوعها، وهو ظاهر، فيرتفع التناقض بينهما، وهو باطل؛ ضرورة وإجماعا، بل الحكم في السالبة ليس إلا على ما حكم عليه في الموجبة، وموضوعهما واحد، لكن الحكم السلبي يصح عليه ويصدق وإن لم يتحقق تحقيقا أو تقديرا، =

نعم تحقيق مفهوم السالبة في الذهن لا يكون[1] إلا لوجوده فيه حال الحكم فقط. ....

= والإيجابي لا يصدق بدون التحقق، فالأعمية بالاعتبار يعني بكثرة صورة الصدق وقلتها، فلصدق السلب صورتان: وجود الموضوع وعدمه، بخلاف الإيجاب؛ فإن غير الثابت من حيث هو غير ثابت، لا يصح عليه الإيجاب، بل إنما يصح من حيث هو ثابت بخلاف السلب، فالسالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولية والموجبة السالبة المحمول، وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة المحصلة. وشيخ الإشراق ذهب إلى أن هذا مخصوص بالشخصيات والطبعيات، وأما المحصورات السوالب فلاشتمال عقد وضعها على عقد الحمل، وهو حمل العنوان على ذات الموضوع أيضا تقتضي وجود الموضوع، وإن لم يكن كذلك من جهة عقد الحمل فيجعل اقتضاء وجود الموضوع في الموجبة، منكرا من جهتين عقد الوضع وعقد الحمل، وفي السالبة من جهة واحدة فقط، وهي عقد الوضع، وليس كذلك في الشخصيات والطبعيات؛ لتعريتها عن عقد الوضع. والتحقيق ما أفاده المحققون: أن عقد الوضع لا يصح أن يؤخذ تركيبا خبريا بالضرورة، كيف وأطراف القضايا الحملية ليس فيها حكم ما دامت أطرافا لها، بل الحكم إنما يتعلق بالنسبة الاتحادية بين الحاشيتين، لكن لما كان الموضوع في المحصورات الطبعية من حيث الانطباق على الأفراد بالاتحاد بالفعل أو الأفراد، ملاحظة بانطباق الطبعية عليها، يكون عقد الوضع تركيبا تقييديا توصيفيا، وهو لا يقتضي وجود الموصوف ما لم يعتبر الحكم فيه، أو يحكم بتحققه، ونفس ملاحظته؛ ليجعل عنوانا وآلة لملاحظة شيء للحكم عليه بالإيجاب أو السلب، لا يقتضي وجود موصوفه، ألا ترى إلى قولنا الذي هو «شريك الباري ليس بموجود» لا يستلزم تحقق ما هو شريك الباري.

(١) قوله: لا يكون: أي ذلك التحقق إلا بوجود الموضوع في الذهن حال الحكم فقط، هذا جواب سؤال مقدر، تقريره: أن ما لا وجود له أصلا، فكيف يحكم عليه؛ إذ الحكم على شيء سواء كان بالإيجاب أو بالسلب، لا يتصور ما لم يعلم ذلك الشيء، فالحكم فرع العلم، فلا بد في السلب أيضا من علم الموضوع ووجوده في الذهن، فلا يصح القول بأن السلب لا يستدعي وجود الموضوع، وحاصل الجواب: أن تحقق المفهوم السالبة في الذهن لا يكون بدون وجود الموضوع في الذهن حال الحكم، فالموجبة والسالبة سيئان في استدعاء وجود الموضوع في الذهن حال الحكم، وإنما قلنا بالفرق بينهما في الصدق وبقاء الحكم، فالسالبة صادقة وإن لم يبق وجود الموضوع؛ فإن «زيد ليس بقائم» صادق وإن لم يكن زيد موجودا بخلاف الموجبة؛ فإنه يستدعي وجود الموضوع حال الحكم وبقاءه، فلا يصدق عند انتفائه، لا يقال: إذا كان وجود الموضوع في السالبة حال الحكم ضروريا، فيلزم مساواة الموجبة الذهنية والسالبة الذهنية، فلا يبقى الفرق بينهما في القضايا الذهنية؛ لأنا نقول: الفرق بينهما بأن السالبة لا بد فيها من وجود الموضوع حال الحكم في الذهن فقط، لا ما دام السلب بخلاف الموجبة؛ فإنها يستدعي وجوده ما دام الإيجاب، فافهم.

الثانية: المحال[1] من حيث هو محال،[2] ليس له[3] صورة في العقل، فهو معدوم ذهنا[4] وخارجا.

النكتة الثانية

ومن ههنا[5] تبين أن كل موجود ....

---

(١) قوله: المحال: أي ما كان وجوده ممتنعا، اعلم أن المراد في المحال هو المحال بالذات، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، إلا المحال بالغير، كعدم زيد حين وجود علة التامة، كما تدل عليه الحيثية الإطلاقية من المصنف ؒ.

(٢) قوله: محال: أي نفس حقيقة المحال من حيث هي، لا باعتبار أمر آخر معه، أما مفهوم المحال الذي هو كلي، فله صورة في العقل، فلا يكون محالا، وإنما المحال مصداقه وحقيقته، فافهم.

(٣) قوله: ليس له: أي للمحال صورة في العقل؛ إذ لو كان الصورة فيه، يلزم انقلاب الماهية بحسب الموارد، وهو محال؛ إذ كل ما يكون له صورة في العقل، يكون موجودا فيه، وكل ما هو في العقل موجود في نفس الأمر؛ إذ وجود نفس الأمر كناية عن موجودية الشيء في حد ذاته؛ لأن الأمر كناية عن نفس ذلك الشيء، وإذا كان موجودا في نفس الأمر، صار ممكنا؛ إذ من الضرورة أنه ليس بواجب، فيصير المحال ممكنا، هذا هو الانقلاب، فافهم.

(٤) قوله: معدوم ذهنا إلخ: أي المحال من حيث هو محال، ليس موجودا في الذهن ولا في الخارج وجود الأفراد فيهما أو في أحدهما من خواص الممكن.

(٥) قوله: من ههنا: [أي من أجل أن المحال لا صورة له في الذهن] أي من أن المحال من حيث هو محال، ليس له صورة في العقل، يظهر أن كل موجود في الذهن حقيقة أي بالذات موجود في نفس الأمر؛ لأن كل موجود في الذهن ممكن، وكل ممكن موجود في نفس الأمر، فكل موجود في الذهن موجود في نفس الأمر، أما دليل الصغرى فلأنه لو لم يكن ممكنا، لكان محالا، وقد سبق أن المحال من حيث هو محال، ليس له صورة في العقل، أما دليل الكبرى فلأن الممكن موصوف بالصفات الثبوتية التي أدناها المفهومية والشيئية والامتياز، وكلما هو موصوف بها فهو موجود في نفس الأمر، فالممكن موجود فيها. فإن قيل: فعلى هذا يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا، وهو خلاف ما تقرر عند القوم من أن بينهما عموما وخصوصا من وجه، ومادة الاجتماع كالانتزاعيات، ومادة الافتراق من جانب نفس الأمر كالخارجيات، ومادة الافتراق من جانب الموجود في الذهن كالاختراعيات، قلنا: للموجود في نفس الأمر معنيان: موجود باعتبار نفس الذات بلا عمل عامل، وموجود مطلقا، سواء كان باعتبار نفس الذات أو بعمل عامل، فعلى الأول بينهما عموم وخصوص من وجه، كما عرفته، وهو مذهب القوم، وعلى الثاني عموم وخصوص مطلقا، وهو المراد ههنا، وتلخيصه: أن للواقع ونفس الأمر معنيين عندهم، الأول: كون المحكي عنه بحيث يصح عنه الحكاية، وهو أعم من الذهن من وجه، والثاني: كون الشيء متحققا ولو بعد الانتزاع، وهذا المعنى أعم منه مطلقا.

في الذهن حقيقة(١) موجود في نفس الأمر، فلا يحكم عليه(٢) إيجابا بالامتناع، أو سلبا(٣) بالوجود مثلا، إلا على أمر(٤) كلي إذا كان من الممكنات تصوره،(٥) وكل محكوم(٦) عليه بالتحقيق(٧) هي الطبيعة المتصورة، ....

أي على المحال من حيث هو محال

أي لكن يحكم

---

(١) قوله: حقيقة: [أي بالذات، احترازا عن الممتنع الموجود وجهه.]

(٢) قوله: عليه: هذا تفريع على ما مر من عدم وجود المحال ذهنا وخارجا، وحاصله: أنه لما لم يكن للمحال من حيث هو محال صورة في العقل، لا يحكم عليه إيجابا بالامتناع، كأن يقال: شريك الباري ممتنع، واجتماع النقيضين محال، أو سلبا بالوجود، كأن يقال: ارتفاع النقيضين ليس بموجود، والدور ليس بمتحقق إلى غير ذلك.

(٣) قوله: أو سلبا بالوجود: لأنك قد عرفت أن الحكم على الشيء فرع تصور ذلك الشيء، والمحال ليس له صورة في العقل، فيمتنع للعقل أن يحكم عن نفس حقيقة المحال بحكم إيجابي، صادق أو كاذب، أو سلبي كذلك.

(٤) قوله: إلا على أمر إلخ: هذا إشارة إلى جواب سؤال، تقريره: أنه لما استحال الحكم على المحال من حيث هو كذلك كما قلتم، فكيف يصح أن يقال: شريك الباري ممتنع، واجتماع النقيضين محال إلى غير ذلك، وحاصل الجواب: أن الحكم في أمثال تلك القضايا إنما هو على مفهوم كلي يجعل عنوانا ومرآة لتلك المحالات، كما في القضايا المحصورة؛ فإن الحكم فيها إنما يكون على الأمر الكلي، ويسري الحكم منه إلى الأفراد، إما باعتبار جميع موارد تحققه كما في الموجبة والسالبة الكليتين، أو بعضها كما في الجزئيتين، ثم المراد بموارد التحقق هي الأفراد؛ فإن تحصل الطبيعية وتحققها إنما يكون فيها. ومن ههنا يقال: إن الطبيعة لا وجود لها في الخارج إلا في ضمن الأفراد، بل لا في الذهن أيضا إلا في ضمنها، نعم يمكن في ظرف الالتفات الذي هو ظرف الخلط والتعرية، كما لا يخفى.

(٥) قوله: تصوره: أي تصور ذلك الأمر الكلي بأن يفرض العقل هذا الأمر الكلي عنوانا ومرآة لذلك المحال، فيسري الحكم منه إلى المحال.

(٦) قوله: كل محكوم عليه: هذا تقرير المقام وتنقيحه بحيث يندفع الإيراد، بأن القضايا التي محمولاتها منافية للوجود، كقولنا: شريك الباري ممتنع أو ليس بموجود، وأمثاله يمتنع الحكم فيها بحكم إيجابي، صادق أو كاذب، أو سلبي كذلك؛ إذ الحكم إما على الأفراد، وهي ليست بموجودة ذهنا وخارجا، فكيف يحكم عليها أو على المفهومات، ومفهوماتها موجودة في الذهن، فكيف يحكم بالامتناع أو سلب الوجود مطلقا، وحاصل الجواب: أن الحكم إنما هو على المفهومات، وثبوت الامتناع لها، أو سلب الوجود عنها من حيث انطباقها على الأفراد.

(٧) قوله: بالتحقيق: أي كما عرفت في تقسيم القضية بحسب الموضوع أن المحكوم عليه في المحصورة هي الطبيعة المتصورة الحاصلة في الذهن، وكل متصور ثابت في نفس الأمر؛ لكونه متصفا بالشيئية والمفهومية، فلا يصح على =

كل متصور ثابت، فلا يصح عليه الحكم من حيث هو هو بالامتناع وما يحذو
فذلك الأمر الكلي ثابت أي من حيث إنه متصور بأنه ممتنع وجوده
حذوه»[1] نعم إذا لوحظ باعتبار جميع موارد تحققه أو بعضها، يصح عليه الحكم
الأمر الكلي
بالامتناع مثلا، فالامتناع ثابت للطبيعة، وذلك صادق بانتفاء الموارد، وحينئذ لا
إشكال[2] بالقضايا التي محمولاتها منافية للوجود، نحو: شريك الباري ممتنع، واجتماع
النقيضين محال، والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم، ....

= الثابت في نفس الأمر الحكم من حيث إنه متصور ثابت بالامتناع، بأنه ممتنع وجوده، وما يقوم مقام الامتناع كالعدم واللاشيء واللاممكن، بأن يقال: معدوم، أو ليس بشيء، أو ليس بممكن؛ إذ المتصور موجود وشيء وممكن، فكيف يحكم عليه بامتناع وجوده وعدم الشيئية واللاإمكان، نعم إذا لوحظ هذا المتصور باعتبار جميع موارد تحققه أو بعض الموارد، يصح على هذا المتصور الكلي الحكم إيجابا بالامتناع، مثلا باعتبار عدم تحقق الموارد، فالامتناع ثابت للطبيعة؛ لكونها محكوما عليها بالذات، وذلك الامتناع صادق بانتفاء الموارد كلها أو بعضها، حاصله: أن الأمور المستحيلة ليست بموجودة في الذهن بنفسها، فليس طريق الحكم عليها إلا بأن يتصور مفهوم، ويجعل عنوانا لتلك الحقائق الباطلة، ويحكم عليها من حيث انطباقها عليها واتحاده معها. والتحقيق: أن المحكوم عليه بالذات في القضايا هو العنوان المتصور بالذات، لا المعنون، وله اعتباران: اعتبار نفسه من حيث هو، واعتبار اتحاده، وانطباقه على تلك الحقائق الباطلة هو الاعتبار الأول ممكن موجود في نفس الأمر، وموصوف بصحة الحكم عليه، وبالاعتبار الثاني ممتنع، ليس له تحقق في ظرف ما، وهو موصوف بالامتناع، فنفس الطبيعة الموجودة في الذهن له صفة الإمكان والامتناع معا، لكن باعتبارين، ولا ينافي موجودية اتصافه بوصف الامتناع؛ فإنه حال كونه موجودا في الذهن يصدق عليه أنه باعتبار تحققه في الموارد، وانطباقه عليها ممتنع، وليس بموجود، كما يصدق على المعاني الحرفية حال ملاحظته بلحاظ استقلال أنه غير مستقل في لحاظ آخر، هذا.

(١) قوله: وما يحذو حذوه: [من سلب الوجود أو الإمكان].

(٢) قوله: لا إشكال إلخ: يعني إذا عرفت ما حققت سابقا، فلا يبقى الإشكال بهذه القضايا؛ إذ يجاب بأن هذه القضايا موجبات، وموضوعاتها موجودة في الذهن باعتبار مفهوماتها الكلية، وثبوت المحمول لها باعتبار عدم تحقق موارد هذه المفهومات في نفس الأمر، فاقتضاء الوجود والامتناع باعتبارين، ولا استحالة في اجتماع الوجود والعدم في ذات واحدة من جهتين مختلفتين، هذا، وتحقيق المقام: أن ههنا إشكالين، الأول: أن هذه القضايا منعقدة مع أنه حكم فيها على ما ليس بمتصور؛ لكون الموضوع محالا، والثاني: أن هذه الموجبات صادقة من غير وجود الموضوع، فإن أراد المصنف الاعتذار عن الأول، كما يقتضيه ظاهر سوق عبارة، فالجواب صافٍ، وتقريره: =

والمعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق، وأما الذين[1] قالوا: إن الحكم على الأفراد حقيقة، فمنهم[2] من قال: إنها سوالب، ولا ريب أنه تحكم،[3] ....

وهو شارح المطالع ومن تابعه الموجبات

= أن الحكم كما سبق على الطبعية من حيث الانطباق على الأفراد الباطلة، وهي حاصلة في الذهن بالذات، ومرآة بملاحظة الأفراد، وإن لم يكن عين الحصول متحدة معها، فيكون متصورة بالذات؛ لحصول كنهها، وهو كاف للحكم عليها، وإن كان مقصود المصنف ﷺ الإجابة عن الثاني، كما عليه أكثر الشراح، ويظهر من قوله الآتي: «وأما الذين قالوا إلخ» فلا يكاد ينتجه؛ لأن من المعلوم بالضرورة أن استدعاء ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت إنما هو للثبوت النفس الأمري، لا للحكاية بالثبوت، والحكم به على الشيء، ولذا ينسبون استلزام وجود الموضوع إلى صدق القضية الموجبة واتصاف الطبيعة بأي اعتبار كان بالامتناع، ليس إلا بواسطة اتصاف أفرادها به في نفس الأمر، إنما واسطة في الثبوت، أو واسطة في العروض، فلا بد أن يكون أفراد هذه المفهومات متصفة بوصف الامتناع أولا وبالذات، ثم يتصف به الطبعية من حيث الاتحاد معها ثانيا وبالعرض، وما كان الإشكال بهذه القضايا إلا لأن صدقها محصورات يستلزم ثبوت الامتناع أولا وبالذات لأفراد موضوعاتها، سواء كانت محكوما عليها بالذات، أو لم تكن، ألا ترى أن صدق قولنا: «كل إنسان كاتب» يستلزم ثبوت الكتابة لأفراد الإنسان، وثبوت وصف الامتناع مناف للوجود، فينهدم المقدمة القائلة: «أن ثبوت شيء لشيء» فرع ثبوت المثبت له، أو مستلزم له، وهذا لا يندفع بما ذكره المصنف ﷺ.

(١) قوله: وأما الذين إلخ: [أي على طريق المتأخرين الذين إلخ] يعني أن الجواب الذي مر تقريره، إنما يصح من جانب من قال: إن المحكوم عليه هي الطبعية، وأما الذين قالوا: إن المحكوم عليه هي الأفراد، فلا يصح هذا الجواب منهم، بل الجواب من قبلهم بإنحاء شيء، كما سيجيء.

(٢) قوله: فمنهم: أي فمن الذين قالوا: إن الحكم في المحصورة على الأفراد حقيقة، لا على الطبعية، من قال في جواب هذا الإشكال وهو شارح المطالع ومن تابعه: إن القضايا التي محمولاتها منافية لموضوعاتها، كقولنا: «شريك الباري ممتنع» سوالب، لا موجبات؛ فإن هذه القضية يرجع محصلها إلى السلب، وهو لا شيء من شريك الباري بممكن الوجود، والسلب كما يصدق عند وجود الموضوع، يصدق عند عدمه، فلا حاجة إلى وجود الموضوع في صدق السلب، وههنا كذلك، فافهم.

(٣) قوله: تحكم: قال العلامة الدواني: إن كل مفهوم إذا نسب إلى آخر، فللعقل أن يحكم بينهما بالإيجاب، قال الفاضل السنديلي: لعل غرض الدواني من هذا القول: أنه لا شك أنه يمكن حكم الإيجاب من العقل بين كل مفهومين، سوءا كان صادقا أو كاذبا، فكذا بين موضوعات هذه القضايا ومحمولاتها، ولا شك أيضا أنا نحكم فيها بالإيجاب، ونجزم بداهة بصدقه وإن كانت إيجاباتها مساوقة للسلب، كيف والامتناع عبارة عن ضرورة العدم، =

منهم[١] من قال: إنها وإن كانت موجبات، لكنها لا تقتضي إلا تصور الموضوع حال
وهو العلامة التفتازاني — أي هذه القضايا
لحكم كما في السوالب من غير فرق،[٢] ولا فرق، ولا يخفى أنه يصادم البديهة، ومنهم
لا حال بقائه — على العاقل — يدافع
ن قال: إن الحكم على الأفراد الفرضية المقدرة الوجود، كأنه قال[٣] مثلا: ما يتصور
في هذه القضايا
منوان شريك الباري ويفرض صدقه عليه، ممتنع في نفس الأمر.
أي بمفهومه — صدق هذا المفهوم
ولا يذهب[٤] عليك أنه ....

= فلو لم يصدق قولنا: «شريك الباري ضروري العدم»؛ لصدق سلبه سلبا بسيطا، ومن الضرورة أنه ليس ضروري الوجود أيضا، فيكون ممكنا؛ إذ الإمكان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا، وإلا لم ينحصر لمواد في الثلاث حصرا عقليا، كما تقرر في موضعه، فالقول بأنها سوالب، أو القول بأنها إن أخذت سوالب صادقة، وإن أخذت موجبات فليست بصادقة تحكم غير مسموع.

(١) قوله: منهم إلخ: أي من المتأخرين، من قال: وهم جم غفير من المتأخرين، ومنهم العلامة الدواني، قالوا: إن لحكم في هذه القضايا على الأفراد الفرضية المقدرة الوجود، لا على الأفراد الحقيقية المحققة الوجود، وحاصله: أن هذه القضايا من القضايا الحقيقية والحكم فيها على الأفراد المفروضة المقدرة الوجود، معناها: أن ما يتصور مفهوم شريك الباري مثلا، ويصدق عليه هذا المفهوم من الأفراد المفروضة، فهو ممتنع في نفس الأمر، فلا يقتضي هذه القضية إلا الوجود الفرضي لأفراد الموضوع، فأفراده وإن كانت ممتنعة، لكن لها وجود فرضي باعتباره، صدق عليها أنها ممتنعة في نفس الأمر. اعلم أن هذا القول من العلامة الدواني، إنما هو على التنزل وتسليم مذهب لمتأخرين، وإلا فهو من الحزب الذين يقولون: إن الحكم في المحصورات على الطبيعة، كما سبق.

(٢) قوله: من غير فرق: [بين هذه الموجبات والسوالب في عدم اقتضاء وجود الموضوع.]

(٣) قوله: قال: [هذا القائل في قولنا شريك الباري عز اسمه ممتنع.]

(٤) قوله: لا يذهب إلخ: أي لا يخفى عليك، وهذا رد على من قال: إن هذه القضايا فيها الحكم على الأفراد لمقدرة، بأنه يلزم أن يكون ثبوت الصفة أزيد من ثبوت الموصوف، وحاصله: أن ثبوت الموصوف لا بد أن يكون مساويا لثبوت الصفة، أو أزيد من ثبوتها، وأما الصفة فهي تابعة له، لا يكون ثبوتها أزيد من ثبوت الموصوف، وإلا يلزم زيادة ثبوت التابع على ثبوت المتبوع، وهو كما ترى، وههنا يلزم زيادة ثبوت الصفة على ثبوت لموصوف؛ إذ الموصوف هو الأفراد المفروضة المقدرة الوجود، فثبوتها باعتبار الفرض والتقدير، لا في نفس الأمر، =

يلزم[١] أن يكون ثبوت الصفة أزيد من ثبوت الموصوف؛ فإن الامتناع متحقق في نفس[٢] الأمر بخلاف الأفراد فتدبر. الثالثة:[٣] الاتصاف الانضمامي[٤] يستدعي[٥] تحقق الحاشيتين[٦]

وهو الامتناع مثلا

أي النكتة الثالثة

= والامتناع الذي هو صفة هذه الأفراد، ثابتة لها في نفس الأمر، ولا شك أن الثبوت النفس الأمري أزيد على الثبوت التقديري الفرضي، فيلزم أن يكون ثبوت الصفة أزيد من ثبوت الموصوف، والأولى في تقرير الرد بأن يقال: إن الحكم على الأفراد الفرضية يتصور على نحوين، الأول: الحكم عليها بثبوت المحمول على تقدير تحققها وصدق العنوان عليها، كما هو المعتبر عند الجمهور من المتأخرين في القضية الحقيقية، والثاني: بثبوت المحمول لها في نفس الأمر بالفعل، على ما يفهم من كلام بعضهم، فإن أريد الأول فلا يخفى أنه خلاف المنساق إلى الذهن من هذه القضايا؛ لأن معنى قولنا: «شريك الباري ممتنع» أن هذه الماهية متصفة بوصف الامتناع بالفعل في نفس الأمر، لا أنه على التقدير كذلك، كيف وعلى هذا يلزم أن لا يجزم بصدقه؛ فإن هذه الماهية وإن أمكن اتصافها على تقدير وجودها بالامتناع بناء على استلزام المحال محالا، لكنه أمر تجويزي، لا جزمي، وإن أريد الثاني فيلزم أن يكون ثبوت الصفة متحققا في نفس الأمر ووجود الموصوف فرضا، فيكون ثبوت الصفة زائدا على ثبوت الموصوف، وهو في حكم هدم أساس المقدمة القائلة: إن ثبوت الشيء للشيء فرع أو مستلزم لوجود الموصوف، فيه ما فيه، فتدبر ولا تغفل.

(١)قوله: يلزم: [على تقدير الحكم على الأفراد الفرضية المقدرة الوجود.]

(٢)قوله: نفس: [كما قلتم في معناها بخلاف الأفراد؛ فإنها مفروضة مقدرة.]

(٣)قوله: الثالثة: أي النكتة الثالثة من النكات في بيان الاتصاف في اقتضاء وجود الصفة، والاتصاف على نوعين: انضمامي وانتزاعي، وسيجيء تعريفهما.

(٤)قوله: الانضمامي: وهو ما يكون بوجود الصفة وانضمامها إلى الموصوف، بأن يكون الموصوف والصفة فيه موجودين بوجودين متغائرين في ظرف الاتصاف، ويكون الصفة منضمة إلى الموصوف، كالجسم والسواد.

(٥)قوله: يستدعي: أي يقتضي هذا الاتصاف الانضمامي تحقق الحاشيتين أي الطرفين، هما الموصوف والصفة في ظرف الاتصاف، إن كان خارجا ففي الخارج، وإن كان ذهنا ففي الذهن؛ ضرورة أن انضمام الشيء إلى الشيء لا يتحقق بدون وجود المنضم والمنضم إليه، ففي قولنا: «الجسم أسود» لا بد من وجود الجسم والسواد في الخارج؛ لكون اتصافه به خارجا، وفي خلط الحالة الإدراكية مع الصورة العلمية، لا بد من وجودهما في الذهن؛ لكون الاتصاف ذهنا.

(٦)قوله: الحاشيتين: [أي الطرفين هما الموصوف والصفة.]

ظرف الاتصاف بخلاف الانتزاعي،(١) بل يستدعي ثبوت الموصوف فقط، فمطلق الاتصاف لا يستدعي ثبوت الصفة في ظرفه،(٢) وأما مطلق الثبوت(٣) فضروري؛(٤) ....

(١) قوله: بخلاف الانتزاعي: أي ما ليس فيه انضمام شيء إلى شيء، لا يستدعي تحققهما في ظرف الاتصاف طلقا، بل يستدعي ويقتضي ثبوت الموصوف فقط، بحيث لو لاحظه العقل، صح له أن ينتزع منه الصفة بمعنى أن كون مصداق الحمل فيه واحدا، كما في «زيد أعمى»؛ فإن الوجود فيه هو زيد على وجه يصح انتزاع الأعمى نه، بأن يقاس بينه وبين البصر، فتجده مسلوبا عنه ثابتا له بالقوة النوعية، فيحمل عليه أنه متصف بالأعمى كما صادقا؛ لوجود موصوفه في الخارج، بحيث يصح انتزاع تلك الصفة عنه؛ إذ السلب ليس له حظ من وجود الخارجي، وإنما الموجود فيه موصوفه، وهو منتزع عنه، وكذا الحال في الاتصاف الانتزاعي الذهني، كلية الإنسان؛ فإنه موجود في الذهن على وجه خاص يصير مبدأ الانتزاع الكلية، ثم حملها بالاشتقاق. قال فاضل السنديلي: اعلم أن معنى كون الخارج أو الذهن أو نفس الأمر ظرف الاتصاف أن يكون وجود لموصوف فيه مصححا؛ لانتزاع الصفة عنه وحملها عليه، فيكون مطابقا له، وهو معنى محصل عند العقل، لا ستلزم تحقق الصفة فيه، بل يستلزم وجود الموصوف فقط، لكن لا كيف ما كان، بل بحيث لو لاحظ العقل، صح انتزاع الصفة، وهذه الحيثية تختلف باختلاف المحمول، فبعض المحمولات منتزعة عن نفس الذات من حيث ي هي، كالتجرد في المجردات، والتمييز في جميع الماهيات وبعضها منتزعة نظرا إلى الوصف المنضم، كانتزاع لفوقية من السماء، بواسطة الوضع الخاص لها بالأرض، وكانتزاع القيام والقعود من زيد بتوسط الوضع الخاص ه أيضا. انتهى مع زيادة.

(٢) قوله: في ظرفه: أي ظرف الاتصاف، هذا تفريع على قوله: «الاتصاف الانضمامي» يستدعي تحقق الحاشيتين ي ظرف الاتصاف بخلاف الانتزاعي، حاصله: أن فردا من أفراد الاتصاف إذا لم يستدعي تحقق الصفة في ظرفه، لم يستدع مطلقه هذا التحقيق؛ لأن استدعاء المطلق لشيء يقتضي استدعاء جميع أفراده لذلك الشيء.

(٣) قوله: أما مطلق الثبوت إلخ: أي ثبوت الصفة، سواء كان في ظرف الموصوف أو لا، فضروري في مطلق الاتصاف، هذا جواب لسؤال مقدر، أما تقرير السؤال فهو أنا لا نسلم أن مطلق الاتصاف لا يستدعي ثبوت لصفة؛ لأنه لو كان كذلك، لا يتأتى ثبوتها للموصوف، والتالي باطل، فالمقدم مثله، وأما وجه الملازمة فلأن ما لا يكون موجودا في نفسه، يستحيل أن يكون موجودًا لشيء، أما تقرير الجواب فظاهر مستغن عن البيان.

(٤) قوله: فضروري: [أي ثبوت الصفة سواء كان في ظرف الموصوف أو لا.]

فإن ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل[١] أن يكون موجودًا لشيء والاتصاف،[٢] ليس متحققا في الخارج، حتى يلزم تحقق الصفة فيه؛ لأنه نسبة، وكل نسبة تحققها فرع تحقق المنسبين، بل هو متحقق في الذهن، وإن كان[٣] في الانضمامي الخارجي الموصوف متحدا مع الصفة في الأعيان، ....

في الخارج الاتصاف

فيتحقق الحاشيتان

(١) قوله: يستحيل أن إلخ: قال الفاضل السنديلي: هذا مما صرح به رؤساء هذا الفن، وتلقاه المحققون بالقبول، وأنت تعلم أنه إذا كان مناط الاتصاف الانتزاعي صحة انتزاع الصفة عن الموصوف، ولا يحتاج إلى وجود الصفة في ظرف الاتصاف، فوجودها في نفسها في ظرف آخر سوى ظرف الاتصاف، ولا وجودها فيه سواء، كيف وأنا نعلم ضرورة أن وجود الفوقية في الأذهان السافلة أو العالية لغو في اتصاف السماء بها؛ لأن مناط اتصافه بها ليس إلا كون السماء في وجوده، يعني بحال يصح منه انتزاع الفوقية، إن قيل: إن المراد بمطلق الثبوت أعم من أن يكون بنفسها أو بمنشأ انتزاعها، قلت: فحينئذ يصير الكلام قليل الجدوى، كما هو ظاهر، والحق ما أشرنا إليه أن مطلق الاتصاف لا يستدعي وجودا أصلا، لا وجود الموصوف، ولا وجود الصفة، بل علاقة خاصة يصح بها انتزاع الصفة عن الموصوف بعد تصوره، وخصوص الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين، فتدبر.

(٢) قوله: والاتصاف إلخ: هذا دفع توهم، عسى أن يتوهم أن الاتصاف نسبة، وتحققها فرع تحقق المنتسبين، فالاتصاف لا يتحقق بدون الصفة، كما لا يتحقق بدون الموصوف، فلا بد أن يكون الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة في ظرفه، سواء كان انضماميا أو انتزاعيا، فالقول بعد اقتضائه وجود الصفة في ظرف الاتصاف في بعض أفراده ليس بشيء، وحاصل الجواب: أن الاتصاف ليس متحققا في الخارج، حتى يلزم تحقق الصفة فيه، بل هو متحقق في الذهن، فيستلزم تحقق الحاشيتين فيه، لكن الاتصاف العيني على ضربين: الانضمامي، ويعبر عنه بالاتصاف في الأعيان، ويقال للأعيان: إنه ظرف لنفس الاتصاف ووعاء له؛ لأن الصفة موجودة فيها على أنها للغير، ووجودها على هذا النحو هو الاتصاف بها، فظرفيتها لوجود الصفة عين الظرفية للاتصاف، والانتزاعي يعبر عنه بالاتصاف بحسب الأعيان، ويقال للأعيان: إنها جهة للاتصاف فيه؛ لأن الصفة ليست بموجودة هناك في الخارج، حتى يكون ظرفا للاتصاف، بل الاتصاف بها في الذهن إنما هو بحسب حال الموصوف في الأعيان.

(٣) قوله: وإن كان إلخ: حاصله: أن الاتصاف الانضمامي الخارجي يقتضي وجود الموصوف والصفة في الخارج بحيث يكون أحدهما منضما إلى الآخر، فالموصوف فيه يكون متجامع الصفة في الأعيان، بمعنى أن كليهما موجودان في الخارج، كالجسم والأبيض، وفي الاتصاف الانتزاعي الخارجي ليس الصفة موجودة في الخارج، =

كالجسم والأبيض بحسب الأعيان[1] كالسماء والفوقية. ....

= بل الموصوف موجودة فيه، ومتحد مع الصفة بحسب الأعيان، أي بالنظر إلى الخارج، يعني أن يكون الموصوف موجودا في الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة منه، كالسماء والفوقية؛ إذ لا شك أن السماء موجودة في الخارج، والفوقية ليس لها وجود فيه، بل وجود السماء بحيث يصح انتزاع الفوقية عنها، قال الفاضل السنديلي: وتفصيل المقام: أن العلامة الدواني جعل الخارج ظرفا لكلا الاتصافين، وفسر معنى كون الخارج ظرفا للاتصاف، على ما أشرنا إليه سابقا: أن للموصوف وجودا في الخارج بحيث يصح منه الحكاية بالصفة وانتزاعها، وقال تبعا للسيد الجرجاني: فرق بين كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف وكونه ظرفا لوجوده، فظرف نفس الاتصاف هو الخارج، وهو لا يستدعي أن تكون الصفة موجودة فيه، وظرف وجوده الذهن، والنسبة تقتضي أن تكون الحاشيتان موجودتين في ظرف وجودها، لا في ظرف نفسها، فلا بد أن يكون الموصوف والصفة موجودين في الذهن، فلا إشكال. وخير اللحقة بالمهرة تبعا للصدر الشيرازي أنكر الفرق، وقال: ليس الوجود إلا الكون المصدري، فلا يتعقل أن يكون الخارج ظرفا لشيء، ولا يكون ظرفا لمتحققه، وقال: إن الخارج بالاتصاف الانضمامي ظرف له، وفي الانتزاعي جهة له، والاتصاف ليس إلا في الذهن، وعبر عن الاتصاف الانضمامي بالاتصاف في الأعيان، وعن الانتزاعي بالاتصاف بحسب الأعيان، وتبعه المصنف رحمه الله أيضا، ولا يخفى عليك أن تسليم كون الخارج ظرفا للاتصاف الانضمامي تسليم للفرق المذكور. انتهى. اعلم أنه ليس معنى ظرف الاتصاف ظرف وجود النسبة التي هي الاتصاف، بل معناه ظرف مصداق الاتصاف ومنشؤه، فليس معنى كون الخارج ظرف الاتصاف كون الخارج ظرف وجود الاتصاف، حتى يلزم تحقق ظرفية، بل معناه أنه ظرف مصداقه، ومصداقه ليس نسبة، حتى يستلزم تحققه في الخارج تحقق الحاشيتين فيه، بل إنما يستلزم تحقق المصداق أعني الموصوف، كما قال العلامة الدواني من أنه فرق بين كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف وكونه ظرفا لوجود الاتصاف، فهو حق، والإنكار لهذا الفرق مكابرة لا يصغى إليه، وأما الفرق بين عنوان الاتصافين الانضمامي والانتزاعي بالاتصاف في الأعيان وبالاتصاف بحسب الأعيان -كما صدر عن باقر العلوم، وتبعه المصنف أيضا- صحيحٌ لا غبار عليه، كما سيجيء، فانتظره.

(١) قوله: بحسب الأعيان إلخ: حاصله: أن الاتصاف على نحوين: انضمامي وانتزاعي، وكل منها خارجي وذهني، فالاتصاف الانضمامي الخارجي يقتضي وجود الموصوف والصفة في الخارج، بحيث يكون أحدهما منضما إلى الآخر، فالموصوف فيه متحد مع الصفة في الأعيان، بمعنى أن كليهما موجودان في الخارج، كالجسم والأبيض؛ فإن الجسم والبياض كلاهما موجودان في الخارج، بحيث يكون البياض منضما إليه موجودا بوجود واحد فيه، والجسم متحد معه على وجه يصح للعقل إذا لاحظه مع قيامه بذاته، وحصول البياض فيه الحكاية بكونه متصفا بالبياض، =

الرابعة:[١] المتأخرون اخترعوا[٢] قضية سموها سالبة المحمول، وفرقوا[٣] بأن في السالبة
من النكات — بين هذه القضية وبين السالبة

يتصور الطرفان ويحكم بالسلب، ....
الموضوع والمحمول

= ففي هذه الصورة منشأ الانتزاع للاتصاف قريب، وهو في الأعيان مناسب أن يقال للاتصاف أيضا في الأعيان، وفي الاتصاف الانتزاعي الخارجي ليست الصفة موجودة في الخارج، بل الموصوف موجود فيه ومتحد مع الصفة بحسب الأعيان، أي بالنظر إلى الخارج، بمعنى أن الموصوف موجود في الخارج، بل الموصوف موجود فيه ومتحد مع الصفة بحسب الأعيان عنها، فالموجود فيه منشأ لا نفسها، فالمنشأ ههنا بعيد، فالاتصاف الخارجي سواء كان انضماميا أو انتزاعيا، يكون الصفة فيه في الخارج، لكن في الأول فيه بالذات، وفي الثاني بحسب وجود الموصوف فيه وانتزاعها عنه، هذا هو الفرق بين في الأعيان وبحسب الأعيان، فتدبر ولا تكن من المسرعين في الرد والقبول.

(١) قوله: الرابعة: أي النكتة الرابعة من النكات في تحقيق القضية التي اخترعها المتأخرون، ويسمونها بسالبة المحمول، وسيجيء تعريفها من المصنف رحمه الله.

(٢) قوله: اخترعوا: أي أوجدوا من أنفسهم، ولا أثر في كلام القدماء لما أوجدوه، والباعث على هذا الاختراع إصلاح القاعدتين، الأولى: أن نقيض المتساويين متساويان، وذلك ثابت بالبرهان في النسب فنوقض عليه، أو عورض عليه، أو منع بأن المساوات راجعة إلى الإيجاب الكلي؛ لعدم وجود الموضوع، نحو لا شيء ولا ممكن، فلا يثبت المساوات، والثانية: أن الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض كنفسها، والإيجاب الكلي يقتضي وجود الموضوع، فلا تنعكس في مثل قولنا: كل شيء ممكن، وكل لا شيء لا ممكن؛ لعدم الموضوع، فلا يثبت الانعكاس. فأجاب أن هذه الموجبة الكلية في الهاتين الصورتين صادقة، ولا تقتضي وجود الموضوع؛ لأنها موجبة سالبة المحمول، وهي مساوية للسالبة البسيطة في الصدق، فلا تستدعي وجود الموضوع، كالسالبة البسيطة.

(٣) قوله: فرقوا: أي المخترعون بهذه القضية التي سموها السالبة بالمحمول، بينوا الفرق بين هذه القضية وبين السالبة، بأن في السالبة يتصور الطرفان، أي الموضوع والمحمول، ويحكم بسلب المحمول عن الموضوع سلبا بسيطا، وفي السالبة المحمول يرجع السلب إلى الموضوع، بأن يسلب المحمول عن الموضوع، ويحمل ذلك السلب الراجع على الموضوع، كقولنا: زيد ليس بقائم، سالبة محصلة إذا حكم فيها بسلب القيام عن زيد، وأما إذا حمل ذلك السلب على زيد ويثبت له، يكون سالبة المحمول، ويعتبر عنها بالفارسية بأن *زيد نيست قائم است*، ويعبر عن الأول بأن *زيد قائم نيست*. فالنسبة السلبية المخالفة للنسبة الإيجابية رابطة في السالبة، وتلك النسبة داخلة في جانب المحمول في سالبة المحمول، وليست رابطة، بل فيها إيجابية رابطة، فهي مشتملة للرابطين: رابط إيجابي ورابط سلبي داخل في المحمول، والفرق بينهما وبين المعدولة الموجبة: أن السلب الذي في المعدولة ليس مشتملا على الحكم، وفي القضية السالبة المحمول مشتمل على الحكم.

وفي السالبة محمول[1] يرجع،[2] ويحمل ذلك السلب على الموضوع، وحكموا[3] بأن صدق
الراجع
الإيجاب[4] فيها لا يستدعي الوجود كالسلب، بل السلب[5] يستدعيه كالإيجاب، .....
في هذه القضية لا يقتضي أي وجود الموضوع صدق في السالبة المحمول

(١) قوله: محمول: [أي بسلب المحمول هن الموضوع سلبا بسيطا.]

(٢) قوله: يرجع: أي السلب إلى الموضوع، بأن يسلب المحمول عن الموضوع، ويحمل ذلك السلب الراجع على الموضوع، كقولنا: زيد ليس بقائم، سالبة محصلة إذا حكم فيها بسلب القيام عن زيد، وأما إذا حمل ذلك السلب على زيد ويثبت له، يكون سالبة المحمول، ويعبر عنها بالفارسية بأن *زيد نيست قائم است*، ويعبر عن الأول بأن *زيد قائم نيست*، قال الفاضل السنديلي: أنت خبير بأن النسبة السلبية من حيث هي نسبة سلبية ورابطة، لا تصلح لأن تجعل محكوما عليها أو بها، لا وحدها ولا مع غيرها؛ لأن ما هو مقصود بالعرض في الملاحظة التي هو فيهما مقصود بالعرض ليس صالحا لأن يحكم عليه وبه، لا وحده ولا مع غيره؛ فإن المركب من المستقل وغيرِ المستقل غيرُ مستقل، كما حققه بعض الأذكياء، ولذا أنكره المحقق الطوسي في نقد التنزيل. غاية ما في الباب أن يقال: إن النسبة السلبية وإن لم تصلح لأن يحكم عليها وبها من حيث هي نسبة ورابطة، لكنها يمكن أن تلاحظه بلحاظ استقلالي، وتجعل محمولا كما تجعل القضية السالبة محمولا في قولنا: «زيد ليس أبوه قائما»، وعلى هذا تصير قسما من المعدولة؛ لصدق معنى المعدولة عليها؛ فإن المعتبر فيها أن يجعل السلب جزءا من المحمول من غير قيد زائد، اللهم إلا أن يخصص بما لم يمكن سلب النسبة الإيجابية جزءا من المحمول، بل يضاف السلب إلى مفهوم مفرد ويجعل محمولا، كما يقال في الفرق بينها وبين السالبة المحمول: إن فيها ليس إشارة إلى حكم معقود، وفي السالبة المحمول إشارة إليه، ويشعر إليه كلام البعض أيضا.

(٣) قوله: حكموا: أي المتأخرون المخترعون في السالبة المحمول، بأن صدق الإيجاب إلى إيجاب السلب في هذه القضية لا يقتضي وجود الموضوع، كما أن صدق السلب لا يقتضي وجود الموضوع.

(٤) قوله: الإيجاب: [أي ايجاب السلب.]

(٥) قوله: بل السلب: أي سلب سالبة المحمول يقتضي وجود الموضوع، كالإيجاب المحصل، حاصله: مساواة هذه القضية مع السالبة البسيطة، ومساواة سالبتها مع الإيجاب المحصل، فإن نقيضي المتساويين متساويان، وبينوا عدم اقتضائها وجود الموضوع، ومساواتها مع السالبة، بأنه إذا صدق سلب ب عن ج، فيصدق على ج أنه متنف عنه ب، وإلا يصدق نقيضه، أعني ليس بمتنف عنه ب، فلا يصدق السالبة، هذا خلف، وإذا صدق أن ج متنف عنه ب، صدق سلب ب عنه لا محالة، وسخافته ظاهرة؛ لأن مفاد قوله: «ج» متنف عنه ب، بثبوت انتفاء ب لـ«ج»، ومفهوم قوله: «ج» ليس بمتنف عنه ب سلب ثبوت انتفاء ب عن ج، فالثاني نقيض للأول، وليس يلزم =

وقريحتك(١) حاكمة بأن الربط(٢) الإيجابي مطلقا(٣) يقتضي الوجود.

ومن ثم(٤) قيل:(٥) الحق أنها(٦) قضية ذهنية،(٧) ....

قائله المحقق الدواني

= من صدقه صدق الموجبة المحصلة؛ ليلزم من صدقها كذب السالبة البسيطة، فيكون خلفا؛ لعدم التناقض بين الثبوتين، فيجوز أن يصدق السالبة بانتفاء الموضوع، فيصدق سلب ب عن ج، وسلب ثبوت انتفاء ب عن ج أيضا، ولا يلزم منه ارتفاع النقيضين؛ لأن نقيض ثبوت ب ليس إلا انتفاء ب انتفاءً محضا، لا ثبوت ذلك الانتفاء؛ فإنه أخص من نقيضه.

(١) قوله: قريحتك إلخ: القريحة: أول كل شيء، ومنك طبعك، هذا في القاموس، وفي الصحاح: القريحة: أول ما يستنبط من البر منه، قولهم: لفلان قريحة جيدة، يراد استنباط العلم بجودة الطبع: فمعناه: طبعك.

(٢) قوله: الربط: [أي الربط الذي فيه ثبوت شيء لشيء.]

(٣) قوله: مطلقا: سواء كان المحمول في الرابط الإيجابي وجوديا أو عدميا، وسواء كان الإيجاب مفردا وإيجاب نسبة، وسواء كان إيجاب نسبة إيجابية أو سلبية، يقتضي هذا الرابط الإيجابي وجود الموضوع؛ إذ المقدمة القائلة بأن ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له، لا يستثني العقل منها شيئا من المفهومات، قال الشيخ: كل موضع للإيجاب، فهو إما موجود في الأعيان أو في الأذهان، وإنما أوجبنا أن يكون الموضوع في القضايا الإيجابية المعدولة موجودا، لا لأن نفس قولنا: «غير عادل» يقتضي ذلك، ولكن لأن الإيجاب يقتضي ذلك، سواء كان نفس «غير عادل» يقع على الموجود والمعدوم، أو لا يقع إلا على الموجود، فتدبر ولا تغفل.

(٤) قوله: من ثم: بالفتح، اسم إشارة بمعنى هناك، يشاربه إلى المكان خاصة، أي من أجل ما مر سابقا، وهو أن الإيجاب مطلقا يقتضي وجود الموضوع.

(٥) قوله: قيل إلخ: القائل هو المحقق الدواني: إن هذه القضية أي السالبة المحمول قضية ذهنية؛ لأن اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه إنما هو في الذهن، فيقتضي وجود الموضوع في الذهن، لا في الخارج، فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازم، فاندفع ما يتوهم من أن القضية الذهنية تقتضي وجود الموضوع في الذهن، والسالبة لا يقتضي وجوده أصلا، فكيف يكون بينهما تلازم، بل السالبة تكون أعم من تلك الموجبة.

(٦) قوله: أنها: [أي تلك القضية الموجبة السالبة المحمول.]

(٧) قوله: ذهنية إلخ: ليس المراد بالذهنية الذهنية المتعارفة، وهي ما يحكم فيها على الموجود في الذهن، بل المراد بها ما يحكم فيها على الموجود في نفس الأمر؛ فإن البرهان الدال على وجود المفهومات، وهو أن كل مفهوم يمكن أن يحكم عليه بأحكام إيجابية صادقة، أقلها أنه مغائر لما عداه، وصدق الأحكام الإيجابية لا يتصور بدون وجود الموضوع، إنما يدل على وجودها في نفس الأمر، إما أنه في الخارج، أو المشاعر العالية أو السافلة، فهو بحث آخر. =

وجميع المفهومات[١] التصورية موجودة في نفس الأمر تحقيقا[٢] أو تقديرا، فبينها[٣] وبين
كاللاشيء واللاممكن
السالبة تلازم بحسب الصدق، وفيه[٤] ما فيه، ....

= اعلم أن كلام المحقق الدواني في كتبه مضطرب يفهم من الحواشي الجديدة لشرح التجريد: أنه لما دل البرهان على وجود المفهومات في نفس الأمر، يمكن صدق القضية السالبة المحمول في مادة يصدق فيها السالبة البسيطة، بأن يجعل نفس مفهوم الموضوع موضوعا، ويجعل سلب النسبة الإيجابية محمولا على سياق القضية الطبعية، ومآله تلازم السالبة البسيطة المحصورة مع السالبة المحمول الطبعية، وإن لم يكن أفراد موضوعها موجودة في نفس الأمر، ويفهم من الحواشي القديمة لهذا الشرح: أن السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية حقيقية تلازم السالبة البسيطة الخارجية؛ لأن أفراد الموضوع وإن لم تكن موجودة تحقيقيا، لكنها موجودة تقديرا، فيصدق «كل ما ليس بشيء ليس بممكن»، و«شريك الباري ليس بموجود» موجبة حقيقية، وبهذا يصح قواعدهم من أن يقتضي المتساويين متساويان، والموجبة الكلية تنعكس كنفسها بعكس النقيض على طريقة القدماء إلى غير ذلك، وبهذا يشعر كلام المصنف رحمه الله أيضا حيث عم الوجود في نفس الأمر، وقال: تحقيقا أو تقديرا، هذا، وفي المقام كلام طويل لا يليق بهذا المختصر، فمن شاء الاطلاع عليه فليراجع إلى المطولات.

(١) قوله: وجميع المفهومات إلخ: فإن كل مفهوم منها لا محالة موضوع القضية موجبة صادقة، ويحكم عليه بحكم إيجابي، وأقلها أنها مغائرة لجميع ما عداها، وذلك يدل على وجودها في نفس الأمر، إما أنه في الخارج، أو العقل المجردة العالية، أو النفوس السافلة، فهو بحث آخر.

(٢) قوله: تحقيقا إلخ: كالشيء والممكن العام والإنسان والحيوان وغير ذلك، أو تقديرا، كاللاشيء واللاموجود واللاممكن.

(٣) قوله: فبينها: أي بين القضية الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة تلازم بحسب الصدق، بمعنى أنه إذا صدقت السالبة، صدقت الموجبة السالبة المحمول، وبالعكس؛ لأن موضوع السالبة البسيطة موجود في الذهن؛ لكونه متصورا، فيصدق السالبة المحمول البتة؛ لاقتضائها الوجود الذهني، وقيل: المراد بالتلازم المساواة والتصاحب بحسب الصدق ولو اتفاقا، وهو الحق؛ لأن التلازم عبارة عن صدق كل واحدة من القضيتين على تقدير صدق الأخرى لعلاقة، ولا علاقة بين السالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول، فكيف يتصور التلازم بينهما.

(٤) قوله: فيه ما فيه إلخ: يشير إلى ما مر من أن الإيجاب مطلقا يستدعي وجود الموضوع دون السالبة البسيطة، فكيف يحكم بالتلازم بينهما، وقيل: إشارة إلى أن السالبة البسيطة يقتضي تصور الموضوع حال الحكم، والسلب الثبوتي يقتضي وجوده في الذهن ما دام ثبوت هذا السلب، فلا يكون بينهما تلازم.

وإذا(١) حققت الإيجاب الكلي، فقس عليه سائر المحصورات،(٢) ثم قد يجعل(٣) حرف السلب جزءا من طرف،(٤) فسميت(٥) معدولة، وهي(٦) معدولة(٧) الموضوع، أو معدولة(٨) المحمول،

(١) قوله: وإذا: [إذا عرفته على وجه التحقيق.]

(٢) قوله: سائر المحصورات إلخ: أي ما بقي من المحصورات، وهي الموجبة الجزئية والسالبة الكلية والجزئية، بأن الحكم في الموجبة الكلية على جميع أفراد الموضوع، وفي الموجبة الجزئية على بعض أفراد الموضوع، فكل حكم ثابت في الموجبة الكلية لجميع أفراد الموضوع، مثل صدق الوصف العنواني ووجودها، فهو ثابت في الموجبة الجزئية لبعض أفراد الموضوع، والسلب رفع الإيجاب، فكل حكم ثابت في الإيجاب، فهو منتف في السلب؛ إذ الأشياء تعرف بأضدادها، قال المحاكم في شرحه: يمكن معرفة مفهوم المحصورات الباقية بالمقايسة على معنى الموجبة الكلية، فإن الحكم في الموجبة الجزئية على بعض ما عليه الحكم في الكلية، فالشرائط المعتبرة ثمه في الكل معتبرة ههنا في البعض، والسالبة الكلية هي سلب المحمول عن كل فرد من أفراد الموجبة الكلية، أو رفع ما أثبتته الموجبة الجزئية، والسالبة الجزئية سلب المحمول عن بعض الأفراد، أو رفع ما أثبتته الموجبة الكلية.

(٣) قوله: ثم قد يجعل إلخ: اعلم أن هذا تقسيم للقضية من حيث تحصل الأطراف وعدمه، وحاصله: أن السلب إن لم يكن جزءا لأحد من الطرفين، سميت القضية محصلة؛ لتحصل مفهوميهما، سواء كانت القضية موجبة أو سالبة، كقولنا: زيد قائم، أو ليس بقائم، أو كان السلب جزءا لشيء منهما، سميت معدولة ومتغيرة وغير محصلة، كقولنا: زيد لا بصير، أو أعمى، وزيد ليس بلا بصير، أو ليس بأعمى.

(٤) قوله: جزء من طرف إلخ: أي طرف القضية، وهو الموضوع والمحمول، وهذه الجزئية بالنظر إلى التعبير دون الحقيقة؛ لأن الطرف في الحقيقة هو السلب المضاف والمضاف إليه خارج لا المجموع.

(٥) قوله: فسميت إلخ: أي القضية التي جعل حرف السلب جزءًا من طرفيها، سميت معدولة؛ لأن حرف السلب الذي هو فيها عدل عن معناه الأصلي؛ إذ حرف السلب موضوع في الأصل؛ لرفع النسبة الإيجابية، فإذا جعل جزءا من أحد الطرفين أو كليهما، لم يبق على معناه، فصار معدولا، فسميت القضية التي هو فيها وجزء لها معدولة تسمية الكل باسم الجزء.

(٦) قوله: وهي إلخ: أي المعدولة ثلاثة أقسام؛ لأن حرف السلب إما أن يكون جزءا للموضوع، أو للمحمول، أو لكليهما، فالأول منها: يسمى معدولة الموضوع، والثاني: معدولة المحمول. والثالث: معدولة الطرفين.

(٧) قوله: معدولة الموضوع إلخ: إذا كان حرف السلب جزءا لموضوع القضية فقط، كقولنا: اللاحي جماد.

(٨) قوله: معدولة المحمول إلخ: إن كان حرف السلب جزءا لمحمول القضية فقط، كقولنا: الجماد لاحي.

أو معدولة[١] الطرفين، وإلا[٢] فمحصلة، و«زيد أعمى»[٣] معدولة معقولة ومحصلة ملفوظة، وقد يخص اسم الموجبة[٤] بالمحصلة السالبة[٥] بالبسيطة، وهي[٦] ....

١) قوله: معدولة الطرفين إلخ: إذا كان حرف السلب جزءا لطرفي القضية، كقولنا: اللاحي لا عالم.

٢) قوله: وإلا إلخ: أي وإن لم يكن حرف السلب جزءا لطرف أي من أطراف القضية فمحصلة، فيسمى هذه القضية محصلة؛ لتحصل الطرفين فيها، سواء كان المحمول وجوديا أو عدميا، وسواء كانت موجبة أو سالبة. قال بحر العلوم: هذا ما عليه المتأخرون، والقدماء قالوا: إن كان جزءا من المحمول فمعدولة، وإلا فمحصلة، وما درى هذا العبد فائدة في تغيير الاصطلاح، كما لا يخفى. انتهى. وما قيل: إن الفائدة هو دفع توهم الترجيح بلا مرجح، فليس بشيء؛ إذ العدول في المحمول يؤثر في تغيير كثير من الأحكام، كالصلوح لصغروية الشكل الأول والثالث مثلا، وعدم الصلوح لها، والعدل في الموضوع ليس كذلك، وهذا القدر يكفي للترجيح، فتأمل.

٣) قوله: زيد أعمى: لما كان المتوهم أن يتوهم أن قولنا: «زيد أعمى» قضية معدولة عندهم، مع أن حرف السلب ليس جزءا من طرفها، دفعه بقوله: «وزيد أعمى معدولة معقولة ومحصلة ملفوظة» والتقسيم المذكور للقضية الملفوظة، ويعلم منه تقسيم المعقولة، بأنها إن كان معنى السلب جزءا فمعدولة معقولة وإلا فمحمولة معقولة، فزيد أعمى معدولة معقولة فإن العمى معناه: عدم مقيد بالبصر، ومحصلة ملفوظة؛ لعدم حرف السلب في اللفظ، واللاحي (عالم إذا سمي اللاحي شخص إنساني مثلا على عكس «زيد أعمى») معدولة ملفوظة ومحصلة معقولة، فافهم.

٤) قوله: اسم الموجبة إلخ: من المحصلة، قد يخص بالمحصلة؛ لتحصيل طرفها مع تحصيل النسبة بخلاف السالبة؛ فإنها لا تسمى بالمحصلة عند هذا المخصص، فعلى هذا المذهب مدار المحصلة على تحصيل الطرفين مع تحصيل النسبة.

٥) قوله: السالبة إلخ: من المحصلة، يخص بالبسيطة؛ لعدم جزئية حرف السلب عن طرف منها كما في المعدولة، فصارت بسيطة بالنسبة إليها، أو لأنها أقل أجزاء منها، فحينئذ البسيطة بمعنى أقل الأجزاء، فالمحصلة ههنا مقابلة للسالبة، ولا يطلق عليها وعلى ما مر سابقا مقابلة للمعدولة، ويطلق على الموجبة والسالبة.

٦) قوله: وهي: أي السالبة البسيطة، اعلم أن القضايا المتعارفة ستة: موجبة محصلة: وهي ما يحكم فيها بالإيجاب من دون جزئية حرف السلب بطرف منها، وسالبة محصلة: وهي ما يحكم فيها بالسلب من دون جزئية حرف السلب، وموجبة معدولة: وهي ما يحكم فيها بالإيجاب، ويكون حرف السلب جزءا من طرفيها، وسالبة معدولة: وهي ما يكون حرف السلب جزءا من طرفها مع كون الحكم بالسلب، والموجبة سالبة المحمول: وهي التي يتصور الطرفان فيها ويحكم بالسلب، ثم يرجع، ويحمل ذلك السلب على الموضوع، والسالبة سالبة المحمول: هي التي يحكم فيها بسلب حمل ذلك السلب، ولا شك أن كل واحدة منها مغائرة للآخر بلا اشتباه، وإلا الموجبة المعدولة المحمول والموجبة السالبة المحمول والسالبة البسيطة؛ فإن حرف السلب فيهما موجود، فاشتبه أحدهما بالآخر، فلذا بين المصنف رحمه الله الفرق بينهما، فقال: وهي أعم إلخ، فافهم.

أعم[١] من الموجبة المعدولة المحمول،[٢] ويتأخر[٣] فيها الرابطة عن لفظ السلب لفظا[٤]
في السالبة البسيطة — في الثلاثية

أو تقديرا،[٥] وفي الموجبة السالبة المحمول[٦] رابطتان، والسلب[٧] بينهما.
في الثلاثية — بخلاف المعدولة

---

(١) قوله: أعم إلخ: أي بحسب التحقق والوجود، ولا بحسب الحمل، كما سيجيء في بيان النسبة بين الموجهات، فانتظره. اعلم أن المصنف ﷺ بيَّن الفرق بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول معنا ولفظا، فافهم.

(٢) قوله: المحمول إلخ: وإنما قيد الموجبة المعدولة بالمحمول؛ لأنه لا اشتباه إلا في المعدولة المحمول، لا غير، فالسالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة المحمول؛ إذ السالبة يصدق بدون وجود الموضوع ومع وجوده بخلاف المعدولة؛ فإنها لا يصدق بدون وجوده، فـ«زيد ليس بقائم» صادق، سواء كان موجودا، وبسلب القيام عنه، أو لم يكن موجودا بخلاف «زيد لا قائم»؛ فإنه لا يصدق إلا إذا كان موجودا، ولا يكون قائما؛ فإن طبعية الإيجاب تقتضي وجود الموضوع وإن كان المحمول وجوديا أو عدميا أو سلبيا، هذا هو الفرق المعنوي بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول.

(٣) قوله: يتأخر إلخ: هذا هو الفرق اللفظي بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول، بأن الرابط أي لفظ «هو» مثلا يتأخر في السالبة البسيطة عن لفظ السلب، أي لفظ «ليس» بخلاف الموجبة المعدولة المحمول؛ فإن الرابط فيها يكون مقدما على لفظ السلب، فقولنا: «زيد ليس هو بقائم» سالبة بسيطة، وقولنا: «زيد هو ليس بقائم» موجبة معدولة المحمول، وذلك لأن من شأن حرف السلب أن يرفع ما بعدها عما قبلها، ومن شأن الرابط أن يربط ما بعدها بما قبلها، وقد يفرق الاصطلاح على تخصيص بعض الألفاظ كلفظ «لا» و«غير» بالإيجاب، وبعضها كـ«ليس» بالسلب، فإذا قيل: زيد غير كاتب، أو لا كاتب، كانت موجبة معدولة، وإذا قيل: زيد ليس بكاتب، كانت سالبة بسيطة.

(٤) قوله: لفظا: كما إذا كان القضية ثلاثية، فقولنا: «زيد ليس هو بقائم» سالبة بسيطة، و«زيد هو ليس بقائم» معدولة موجبة.

(٥) قوله: تقديرا: كما إذا كانت القضية ثنائية ويكون الرابط محذوفا، كقولنا: زيد ليس بقائم؛ فإن هذه القضية على تقدير كونها سالبة يقدر الرابط فيها بعد «ليس»، وعلى تقدير كونها معدولة يقدر قبله.

(٦) قوله: السالبة المحمول: هذا هو الفرق بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول وبين السالبة المحمول الموجبة، بأن فيها رابطتين: أي سلب النسبة وثبوت السلب، بخلاف السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول؛ فإن الرابطة فيهما واحدة، فافهم.

(٧) قوله: والسلب إلخ: أي لفظا ليس متوسط بين الرابطتين؛ لتحصل النسبتان، فالقضية الموجبة السالبة المحمول فيهما نسبة سلبية هي جزء المحمول، ونسبة إيجابية وهي الرابطة بخلاف السالبة البسيطة والموجبة المعدولة؛ فإن فيهما نسبة واحدة في الأولى سلبية، وفي الأخرى إيجابية، ففي السالبة المحمول رابطتان: رابطة متأخرة عن حرف السلب، =

كل نسبة[1] في نفس الأمر إما واجبة[2] أو ممتنعة أو ممكنة،[3] وتلك الكيفيات[4] .....
إيجابية كانت أو سلبية ضرورية الوجود ضرورية العدم الثلاثة

ورابطة مقدمة عليه وفي غيرها رابطة واحدة، سواء كان مقدما أو مؤخرا، وذلك لأن في السالبة المحمول لب الإيجاب أولا، ثم يرجع ويحمل ذلك السلب على الموضوع، كقولنا: زيد هو ليس هو بكاتب، ولا كذلك السالبة البسيطة، أو المعدولة المحمول الموجبة، فالفرق بينها وبينهما باثنينية الرابطة ووحدتها، يعني باثنينية ابطة في الموجبة السالبة المجهول، ووحدتها في السالبة البسيطة والموجبة المعدولة، إلا أن الرابطة في الأولى سلبية، ي الثانية إيجابية.

) قوله: كل نسبة إلخ: لما فرغ المصنف رحمه الله من تحقيق القضية بأنحاء شتى، كنحو وجود الموضوع والتحصل لعدول وغير ذلك، شرع في تحقيقها بحسب الجهة، فقال: كل نسبة سواء كانت إيجابية أو سلبية، وسواء انت النسبة في الهليات البسيطة أو المركبة؛ لأن حمل الوجود على شيء، أو حمل شيء سوى الوجود على شيء اسطة الوجود، قد يجب كما في قولنا: الباري تعالى موجود، والأربعة يوجد لها الزوجية، وقد يمتنع كما في لنا: اجتماع النقيضين موجود، والأربعة يوجد لها الفردية، وقد يمكن كما في قولنا: الإنسان موجود، أو يوجد الكتابة.

١) قوله: إما واجبة: إن كانت النسبة ضروري التحقق، أو ممتنعة إن كانت ضروري الانتفاء، أو ممكنة إن لم كن كلاهما ضروريا، وذلك لأن نسبة كل محمول سواء كان وجوديا أو غيره إلى موضوعه، سواء كانت النسبة بجابية أو سلبية، لا يخلو بظاهر ذات الموضوع إما أن تقتضي تلك النسبة أو لا، وعلى الثاني إما أن تقتضي نقيض لك النسبة، أو لا، والأول هو الوجوب، والثاني هو الامتناع، والثالث هو الإمكان.

٢) قوله: أو ممكنة إلخ: [ليست بضرورية] اعلم أن معاني هذه المفهومات أي الوجوب والامتناع والإمكان بديهية؛ إذ كل أحد يعرف معاني هذه الألفاظ من غير افتقار إلى فكر والتعريفات التي ذكروها بهذه الثلاثة بحسب للفظ، لا بحسب الحقيقة؛ إذ كل منها يشتمل على دور ظاهر؛ إذ عرفوا أي وجوب المحمول الذي هو الوجود لموضوع بامتناع انفكاكه عنه أو بعدم إمكان انفكاكه عنه، وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم إمكان لانفكاك بوجوب عدم الانفكاك، فيكون دورا، وكذا كلا من الإمكان والامتناع.

٤) قوله: وتلك الكيفيات: الثلاثة المذكورة دون غيرها، كالدوام والإطلاق العام وغير ذلك حين كونها في نسبة الإيجابية خاصة دون في السلبية بحسب الواقع دون الاختراع، يقال لهذه الكيفيات الثلاثة بهذه الحسيات: لمواد والعناصر، كما قال الشيخ في الشفاء، وحاصله: أن المادة ليست كيفية كل نسبة، بل كيفية النسبة الإيجابية ي نفس الأمر، ولا كل كيفية نسبة إيجابية في نفس الأمر، بل هذه الكيفيات من الوجوب والإمكان والامتناع، لا تختلف هذه الكيفيات، سواء كان المحمول موجبا أو مسلوبا؛ فإن المحمول في القضية السالبة لا بد أن يكون =

المواد[١] والعناصر[٢] والدال عليها[٣] الجهة، وما اشتملت[٤] تسمى موجهة ورباعية[٥]....
لاشتمالها على الجهة

= مستحقا عند الإيجاب لإحدى الكيفيات المذكورة وإن لم يوجب للموضوع بالفعل، فإن خطر ببالك أنه لما كانت كل نسبة إيجابية أو سلبية متكيفة بالكيفيات، فما الباعث على اصطلاح القوم على تخصيص إطلاق المادة على كيفية النسبة الإيجابية، فحسب فأزحه بأن الباحث على هذا هو فضل النسبة الإيجابية وشرفها، والاستغناء باعتبار موادها عن اعتبار كيفيات النسبة السلبية؛ فإن امتناع النسبة السلبية مثلا يستلزم وجوب الإيجابية، وكذا وجوبها وامتناعها وإمكانها. اعلم أن هذا كله على مذهب القدماء، وأما على رأي المتأخرين فهي عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول إلى الموضوع إيجابا كان أو سلبا، وسيجيء التفصيل لمذهبهم في المتن والحاشية إن شاء الله تعالى، وقال خير اللحقة بالمهرة: إن النسبة السلبية ليست نسبة ورابطة، بل هو قطع الربط وسلبه، والسلب بما هو سلب وقطع ربط ليس له حال وكيفية، وليست هذه الكيفيات إلا للنسبة الإيجابية، أو للسلب بما هو له ثبوت، وفرع عليه أن السوالب الموجبة جهاتها كيفيات وجهات للإيجاب المسلوب، فالسالبة الضرورية مثلا مفهومها سلب ضرورة الإيجاب، لا ضرورة السلب، وكذا الدائمة السالبة وغيرها، ولا يلزم في التناقض من الاختلاف في الجهة، بل نقيض كل موجبة نفسها المختلفة مع أصلها بالإيجاب والسلب، وفي المقام أبحاث مذكورة في المطولات.

(١) قوله: المواد: وجه التسمية بهذه الكيفيات الثلاثة بالمواد: أن المادة أصل الشيء، ويحصل بها الشيء بالقوة، وبهذه الكيفيات يحصل بها القضية بالقوة، كذا قيل.

(٢) قوله: العناصر: أي يقال لهذه الكيفيات: عناصر أيضا؛ لأن عنصر الشيء هو أصل الشيء، وهذه الكيفيات الثلاثة أصول، وغيرها من الدوام والإطلاق العام راجع إلى هذه الكيفيات ومندرج فيها، كما لا يخفى.

(٣) قوله: عليها: [أي على تلك الكيفيات سواء كانت الإيجاب أو السلب.] أي على تلك الكيفيات، يقال لهذا الدال: الجهة، سواء كانت ألفاظا، كما في القضايا الملفوظة، أو غيرها كما في القضايا المقولة وتسميتها بها؛ لكونها دالة على جهة النسبة، ويسمى نوعا أيضا؛ لكونها نوعا من الكيفية، فالفرق بين الجهة والمادة باعتبار كون أحدهما دالا والآخر مدلولا. اعلم أن لفظ الدال على تلك الكيفية يسمى جهة لفظية، والمفهوم العقلي الملحوظ مع مفهوم القضية يسمى جهة عقلية.

(٤) قوله: ما اشتملت: أي القضية التي اشتملت على الجهة التي هي دالة على الكيفيات، كما مر، فتسمى هذه القضية موجهة؛ لكون الجهة فيها تسمية الكلي باسم الجزء.

(٥) قوله: رباعية: [لاشتمالها على أربعة أجزاء] أي القضية التي فيها هذه الجهة يقال لها: رباعية أيضا؛ لأنه مشتملة على أربعة أجزاء، ورابعها الجهة. اعلم أن أقل مراتب القضية أن تكون ثنائية يقتصر فيها على ذكر الموضوع =

سيطة[1] إن كانت حقيقتها إيجابا فقط أو سلبا فقط، ومركبة[2] إن كانت ملتئمة[3] نهما، والعبرة[4] في التسمية للجزء الأول، وإلا[5] فمطلقة ومهملة[6] من حيث الجهة، هي[7] إن وافقت المادة، ....

من الإيجاب والسلب — بالموجبة والسالبة — لتقدمه — أي وإن لم تشمل على الجهة

= والمحمول، ثم يصرح بالرابطة، فتصير ثلاثية، ثم يقترن بها الجهة، فتصير رباعية، وإنما لم تجعل باعتبار السور ماسية، كما جعلت باعتبار الجهة رباعية؛ لأن الجهة لازمة للقضية؛ إذ كل نسبة لا بد لها من جهة وكيفية من ضرورة والدوام، ومقابلها بخلاف السور؛ فإنه غير لازم، كما في المهملة والشخصية والطبعية؛ لأن السور ليس اعتبار زائد على الموضوع؛ فإن مفهومه إما جميع الأفراد أو بعضها، وهو الموضوع الحقيقة بخلاف الجهة.

١) قوله: بسيطة: المقصود به التقسيم للموجهة بحسب البساطة والتركيب، حاصله: أن الموجهة على نوعين: سيطة ومركبة، البسيطة: هي القضية التي تكون حقيقتها إيجابا فقط، أي بدون السلب، نحو: كل إنسان حيوان الضرورة، أو سلبا فقط، أي بدون الإيجاب فيها، نحو: لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، وإنما سميت سيطة؛ لبساطتها بالنظر إلى حقيقة المركبة، فالمراد بالبساطة الإضافي، لا الحقيقي، فافهم.

٢) قوله: مركبة: هذا هو النوع الثاني من الموجهة، وهي الموجهة التي تكون حقيقتها ملتئمة وممتزجة من الإيجاب السلب، كقولنا: كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص؛ فإنه مركب من الممكنتين العامتين، أعني قولنا: كل نسان كاتب بالإمكان العام، وهي موجبة، ولا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام، وهي سالبة، وكقولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا، لا دائما؛ فإنه مركب من مشروطة عامة موجبة، وهي الجزء لأول، ومطلقة عامة سالبة، وهي قولنا: لا شيء من الإنسان بكاتب بالفعل الذي أشير إليه بقوله: «لا دائما» فتأمل.

٣) قوله: ملتئمة: [فإن كان موجبا سميت موجبة وإلا سالبة.]

٤) قوله: العبرة: هذا دفع توهم أن يتوهم، بأن المركبة الموجبة إذا كانت ملتئمة من الإيجاب والسلب كليهما، تسميتها باسم أحد الجزئين ترجيح بلا مرجح، فأجاب بقوله: «والعبرة»، وحاصله: أن الاعتبار إلخ.

٥) قوله: وإلا: أي وإن لم تشتمل القضية على الجهة، فتسمى مطلقة؛ لإطلاقها، وعدم تقييدها بجهة من الجهات.

٦) قوله: مهملة: أي هذه القضية تسمى مهملة؛ لإهمال الجهة فيها، كإهمال السور في المهملة للمتأخرين. اعلم أن المطلقة أعم من الموجهة لعموم المطلق من المقيد إن توهم أنهما قسيمان، يكونان متباثنين، فكيف يكون إحداهما أعم من الأخرى، فيقال لكل منهما: مفهوم ومصداق، والمطلقة بحسب المصداق أعم من الموجبة بحسب الصدق أيضا، والتباين إنما هو بين مفهوميهما.

٧) قوله: وهي: أي الجهة التي تدل على الكيفية النفس الأمرية للنسبة الإيجابية التي يقال لها: المادة إن وافقت هذه الجهة المادة، صدقت القضية، وإلا كذبت؛ لأن الجهة بمنزلة الحكاية والمادة بمنزلة المحكي عنه، والصدق عبارة =

صدقت القضية، وإلا[1] كذبت.

والتحقيق:[2] أن المواد ....

= عن مطابقة الحكاية للمحكي عنه، والكذب عبارة عن عدم مطابقتها معه، فإن وافقت الجهة التي هي تعبير وحكاية عن المادة التي هي المعبر عنها، ومحكي عنها، صدقت القضية، كقولنا: الإنسان حيوان بالضرورة.

(١) قوله: وإلا: أي وإن لم توافق المادة، بأن يكون الكيفية الدال عليها اللفظ في القضية غير الكيفية التي ثبت لها في نفس الأمر، تكون القضية كاذبة؛ لعدم مطابقتها للواقع باعتبار الجهة، فالصدق والكذب ههنا باعتبار مطابقة الجهة، وعدم مطابقتها للواقع، وما مر في أوائل القضية فهو باعتبار مطابقة النسبة، وعدمها للواقع. قال الفاضل السنديلي: إنه قد صرح العلامة الرازي في شرح المطالع وغيره من رؤساء هذا الفن: أن مذهب القدماء ما ذكرنا سابقا: أن المواد كيفيات للنسبة الإيجابية فقط، لا أية كيفية كانت، بل هذه الثلاثة وإن كانت النسبة السلبية متكيفة بهذه الكيفيات أيضا، والجهة عندهم ما ذكر في القضية مطلقا، سواء كانت موجبة أو سالبة، فصدق القضية، وكذبها ليست بموافقة الجهة المادة ومخالفتها عندهم، بل يكون القضية كاذبة مع اتحادهما كالسالبة الضروريه في مادة الإيجاب الضروري، كقولنا: لا شيء من الإنسان بحيوان بالضرورة، فإنهما كاذبة مع اتحاد الجهة المادة؛ فإن كلا منهما وجوب ضرورة، وقد يكون القضية صادقة مع تخالفهما، كالسالبة الضرورية في مادة الإيجاب الامتناعي، كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، فإنها صادقة مع اختلاف الجهة المادة؛ فإن المادة ههنا الامتناع على مذهب القدماء، كما لا يخفى، فلا يستقيم هذا على مذهب القدماء، ولا على مذهب خير اللحقة بالمهرة أيضا؛ فإن الجهة عنده في القضية السالبة كيفية للنسبة الإيجابية المسلوبة، والسلب فيها وارد على التكيف بما هو متكيف، فالسالبة الضرورية في مادة الإيجاب الضروري كاذبة على رأيه أيضا، إلا أن يقال: المراد بالموافقة عدم التباين بينهما بما هما كيفيات، وبالمخالفة التباين بينهما بما هما كذلك، لا الاتحاد وعدمه، وظاهر أن الوجوب بما هو حال للسلب مبائن لنفسه بما هو حال الإيجاب وإن كانا متحدين في نفس معنى الوجوب، والامتناع بما هو للسلب ليس مبائنا للوجوب بما هو للإيجاب وإن كانا متخالفين في المفهوم.

(٢) قوله: والتحقيق إلخ: قال الفاضل السنديلي: وليعلم أن قسمة المفهوم بحسب العناصر الثلاثة إلى الواجب والممكن والممتنع جارية في كل مفهوم بالقياس إلى أي محمول كان؛ فإن كل مفهوم إما واجب الحجرية أو ممكنها أو ممتنعها، لكن حيث ما يطلق الواجب أو الممكن أو الممتنع في حكمة ما فوق الطبعية، يتبادر منه الذهن إلى الواجب الوجود أو الممكن الوجود والممتنع الوجود، فالوجوب والإمكان والامتناع الدائرة في هذا العلم هي ما هي جهات العقود والقضايا في صناعة الميزان، وكذا قال المصنف ﵀: والتحقيق أن المواد الحكمية هي الجهات المنطقية، لكن المستعملة في الحكمة مقيدة بنسبة مفهوم المحمول الذي هو الوجود، وليس هذا تغاير في المعنى والمفهوم، وحاصله: أنها في الحكمة عناصر ومواد لقضايا مخصوصة محمولاتها وجود موضوعاتها في نفسها، وفي المنطق لم يعتبر هذا التقييد، بل هي مواد وعناصر للقضايا مطلقا.

الحكمية هي الجهات[1] المنطقية، وقيل:[2] إنها غيرها، وإلا لكانت لوازم الماهية واجبة لذاتها،[3] والجواب:[4] أنه فرق بين وجوب الوجود في نفسه وبين وجوب الثبوت لغيره،
فإنه مختص بالباري تعالى فإنه يوجد في غيره تعالى أيضا

(١) قوله: والجهات: المراد بالجهات ههنا هي المواد، حاصله: أن المواد أي المواد الثلاث من الوجوب والامتناع والإمكان المبحوث عنها في فن المنطق، لا غيرها، فلا يرد أن المادة لا تكون عين الجهة في أي موضع.

(٢) قوله: قيل إلخ: القائل صاحب المواقف، حيث قال: إن المواد التي يبحث عنها في الفلسفة، هي مغائرة عن المواد التي يبحث في المنطق، بأن المواد الحكمية مفهوماتها كيفيات مختصة نسبة الوجود في نفسه خاصة، بأن الوجود واجب أو ممكن أو ممتنع، والجهات المنطقية مفهوماتها كيفيات نسبة المحمول إلى الموضوع، سواء كان المحمول وجودا أو غيره، فمعناه: أن المحمول واجب الثبوت للموضوع، أو ممكن الثبوت، أو ممتنع الثبوت، ولا شك في التغاير بين مفهوميهما، وتلخيصه: أن المواد المنطقية إنما هي صفات وكيفيات للوجود الرابطي، ووجود شيء لشيء، والمواد الحكمية أعراض وأحوال لوجود الشيء في نفسه، وهما متغائران مفهوما ومتبائنان مصداقا، وفيه: أن هذا الاختلاف راجع إلى اختلاف المحمول، لا إلى اختلاف نفس معنى الوجوب أو الإمكان أو الامتناع، ويؤيده ما قدر السيد السند في توضيح تلك المغائرة، وحاصله: أن المواد الحكمية ليست عين جهات القضايا مطلقا، بل أخص منها؛ لأنها جهات، ومواد القضايا مخصوصة، فالاختلاف بحسب اختلاف المحمولات لا يجب اختلاف نفس مفهوم هذه الجهات. وقيل: إن مراد صاحب المواقف بالمغائرة نفي العينية، والجمهور أيضا لم يقولوا بالعينية، بل بالعموم والخصوص، والعام لا يكون عين الخاص، فجاء التوفيق هذا، وههنا كلام طويل لا يليق بهذا المختصر، فافهم.

(٣) قوله: لذاتها: أي لا للزومها، وتقرير الملازمة: أن زوجية الأربعة واجبة بالوجوب المنطقي؛ لصدق قولنا: الأربعة زوج بالوجوب، وهذا الوجوب عين الوجوب الحكمي الذي هو عبارة عن وجوب وجود الشيء في نفسه، على مذهب الجمهور، فيلزم أيضا صدق قولنا: «زوجية الأربعة» واجبة بالوجوب الحكمي، أي واجبة نظرا إلى الوجود في نفسها لها، ولا يخفى بطلانه لاستلزامه تعدد الواجب، ولأن اللوازم تابعة كملزوماتها بالضرورة، والتابع يستحيل أن يكون واجب الوجود.

(٤) قوله: الجواب إلخ: المجيب شارح التجريد، وحاصله: أنه إن أردت بقوله: «إنه على تقدير العينية» يلزم أن يكون لوازم الماهية واجبة أن يكون وجودها في نفسها واجبة، حتى يخرج اللوازم بالنظر إلى الوجود في نفسه عن بقعة الإمكان، ودائرة الاحتياج إلى العلة، ويصدق قولنا: «الزوجية موجودة» بالوجوب، فالملازمة ممنوعة؛ فإنك قد عرفت أن الوجوب المنطقي وإن لم يتغاير مع الوجوب الحكمي في نفس المفهوم، لكنه في المنطق ليس معتبرا بالنسبة إلى الوجود في نفسه فقط، وإن أردت أنه يلزم أن يكون لوازم الماهية واجبة الثبوت للماهية، أو الماهية واجبة اللوازم، فبطلان اللازم ممنوع؛ لأن المحال كونها واجبة الوجود، لا واجبة الثبوت للغير، ومحصله: أن وجوب =

الأول[1] محال غير لازم، والثاني[2] لازم غير محال،[3] هذا[4] على رأي القدماء، وأما[5] على
في ثبوت لوازم الماهيات
مذهب المحدثين[6] فالمادة عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة، ....
أي المتأخرين — في نفس الأمر أية نسبة كانت

= الوجود في نفسه غير وجوب الثبوت لغيره، وأحدهما لا يستلزم الآخر، فإن أريد بكون لوازم الماهية واجبة لذاتها كونها واجبة في نفسها، حتى يخرج عن حيز الإمكان، والاحتياج بأن يكون الزوجية موجودة واجبة بالذات، فالملازمة ممنوعة؛ فإن الوجوب المنطقي وإن لم يتغاير مع الوجوب الحكمي في نفس المفهوم، لكن في المنطق ليس معتبرا بالنسبة إلى الوجود في نفسه فقط؛ ليلزم وجوب الوجود، بل قد يكون بالنسبة إلى غيره، فلا يلزم وجوب الوجود، بل وجوب الثبوت كما في الزوجية للأربعة، فلا يلزم المحال، وإن أراد وجوب الثبوت لغيرها وهي للماهيات، فالملازمة مسلمة، وبطلان التالي ممنوع؛ فإن زوجية الأربعة واجبة الثبوت لها وليس بمحال، وإنما المحال كونها واجبة الوجود في نفسها.

(١) قوله: الأول: أي وجوب الوجود في نفسه محال؛ للزوم تعدد الواجب الوجود في نفسه، لكنه غير لازم في ثبوت لوازم الماهية لها؛ لأن المراد ههنا وجوب الثبوت للغير.

(٢) قوله: الثاني: أي وجوب الثبوت للغير لازم في ثبوت لوازم الماهيات لها، لكنه غير محال؛ لعدم استلزام تعدد الواجب الوجود، كما لا يخفى.

(٣) قوله: محال: [لعدم استلزام تعدد الواجب الوجود.]

(٤) قوله: هذا: [أي حصر المواد في تعدد الثلاث] أي كون المواد منحصرة في هذه الكيفيات، لا مطلقا، بل من حيث إنها كيفيات للنسبة الإيجابية. فما قال الفاضل الأسد من أن الظاهر أنه إشارة إلى المجموع المذكور، أعني كون تلك الكيفيات الثلاث فقط مادة، والدال عليها فقط جهة، كما يفهم من ظاهر كلام المصنف. انتهى، ساقط؛ لأن مذهب القدماء إنما هو انحصار المواد في الكيفيات الثلاث دون انحصار الجهة أيضا في الدوال عليها أيضا.

(٥) قوله: وأما: هذا يدل صريحا على أن المحدثين إنما يخالفون القدماء في تعميم المادة دون تعميم الجهة أيضا؛ فإنها عامة اتفاقا، كما قال شارح المطالع: إن جمهور المنطقيين من المتقدمين والمتأخرين أطلقوا اسم الجهة على كل كيفية النسبة، وإلا يقال المصنف رحمه الله في بيان مذهب المحدثين، وكذا الجهة عندهم عبارة عن الدال على أية كيفية كانت؛ فإن الموضع موضع بيان اعترافهم عن القدماء.

(٦) قوله: المحدثين: بتخفيف الدال، أي المتأخرين، فالمادة عندهم عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة في نفس الأمر، وأية نسبة كانت، فمذهب المحدثين يخالف مذهب القدماءِ من وجهين، الأول: أن المادة عند المحدثين عبارة عن أية كيفية كانت، وعند القدماء: منحصرة في هذه الثلاث، والثاني: عند المحدثين عبارة عن كيفية أية نسبة كانت، وعند القدماء: عن كيفيات النسبة الإيجابية فقط.

كدوام[١] وتوقيت،[٢] أو غير ذلك.[٣]
الكون في وقت

ومن ثم[٤] كانت الموجهات غير متناهية،[٥] فهي[٦] إن حكم فيها باستحالة[٧] انفكاك
الموجبة

(١) قوله: كدوام إلخ: أي كون المحمول للموضوع في جميع الأوقات، كقولنا: كل فلك متحرك دائما.

(٢) قوله: توقيت: أي كون المحمول للموضوع في وقت، سواء كان في وقت مخصوص، أو في وقت ما، كقولنا: كل قمر منخسف وقت الحيلولة، وكل إنسان متنفس في وقت ما.

(٣) قوله: غير ذلك: كالإطلاق العام، أي كون المحمول للموضوع بالفعل، كقولنا: كل حيوان متحرك بالفعل، وكالإمكان العام، أي كون المحمول للموضوع مع سلب الضرورة من الطرف المخالف، كقولنا: كل إنسان كاتب بالإمكان العام.

(٤) قوله: ومن ثم: أي من أجل أن الموجهة يقال لما اشتملت على الجهة، وهي عبارة عن الدال على الكيفية، والكيفيات غير متناهية.

(٥) قوله: غير متناهية: أي غير منحصرة في عدد؛ لأن الكيفيات ليست منحصرة في عدد، وكل قضية مع أية كيفية أخذت، تكون موجبة، فكانت الموجهات غير متناهية باعتبار عدم تناهي الكيفيات المعتبرة فيها، وتعينها في اثنا عشر، كما في الكتاب باعتبار استعمالها الأكثر، وتوقف نتائج القياس عليها، لا باعتبار الكيفيات المأخوذة معها. قال الفاضل السنديلي: الظاهر أن كون الموجهات غير متناهية، ليس مخصوصا بمذهب المتأخرين، وليس منوطا بكون المادة عبارة عن كل كيفية كانت، بل الموجهات عند القدماء أيضا: غير متناهية وإن كانت المادة مخصوصة بالكيفيات الثلاث؛ لأن الجهة عندهم أعم من المادة، غاية الأمر: إن صدق القضية وكذبها عندهم ليس باعتبار اتحاد الجهة مع المادة وتخالفها، كما عرفت سابقا، ولذا قال العلامة الرازي في شرح المطالع: لا أجد لتفسير الاصطلاح سببا حاملا.

(٦) قوله: فهي: أي القضية الموجهة، اعلم أنه لما كانت الموجهات غير متناهية، لكن المعتبر منها بحسب العادة التي بينوا أحكامها من العكس والتناقض وغيرهما، واستعملوها في الأقيسة معدودة، شرع في بيانها بخلاف الحينية المطلقة والحينية الممكنة وغيرهما، كما سيجيء؛ فإنهما يبحث عنهما بحسب الندرة، لا بحسب العادة.

(٧) قوله: باستحالة الانفكاك إلخ: أي يستحيل أن لا يكون هذه النسبة بين الموضوع والمحمول، سواء كانت إيجابية أو سلبية، والقول باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع لا يشتمل بحسب الظاهر السلب، فلذا تركه، وإن أمكن الجواب عنه بأن المراد ضرورة الإيجاب وضرورة السلب إنما يعلم بالمقايسة عليها، كما قالوا بمقايسة مفاهيمهم سائر المحصورات على الموجبة الكلية، فافهم.

النسبة مطلقا(١) فضرورية(٢) مطلقة، ....

(١) قوله: مطلقا: [أي من غير تقييد بالوصف والوقت] قال المصنف رحمه الله في الحاشية: سواء كانت الاستحالة ناشئة عن ذات الموضوع أو عن أمر منفصل عن ذات الموضوع، فإن بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين الأمرين يكون أحدهما ضروريا للآخر، وإن كان امتناع الانفكاك عنه من خارج، أو يقال: معنى مطلقا أنه غير مقيد بشرط أو وصف. انتهى مع زيادة ما.

(٢) قوله: فضرورية إلخ: أي تسمى القضية التي حكم فيها باستحالة انفكاك النسبة مطلقا ضرورية مطلقة، كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، وإنما سميت ضرورية؛ لاشتمالها على الضرورة، ومطلقة؛ لعدم تقييدها بالوقت والوصف. اعلم أن الضرورة المستعملة في المنطق أعم من الضرورة بحسب الذات، ومن الضرورة بحسب الغير، وهي تتصور على أنحاء، الأول: الضرورة الأزلية وهي أقسام؛ لأن الأزل عبارة عن عدم ابتداء الوجود، والأبد عن عدم انتهائه، وبينهما تلازم عندهم؛ إذ كل أزلي أبدي، وبالعكس، فالضرورية أزلية عبارة عن امتناع انفكاك الشيء، بحيث لا يكون لذلك الامتناع بداية ولا نهاية، وهي على أنحاء، الأول: الضرورة الأزلية الزمانية، وهي كون الشيء ممتنع الانفكاك في جميع الأزمنة، بأن لا يكون له ابتداء ولا انتهاء بحسب الزمان، والقضية المشتملة عليها تسمى ضرورية زمانية، نحو: الإنسان موجود بالضرورة الزمانية، على مذهب الحكماء القائلين بالقدم الزماني لأنواع العام بأسرها، والثاني: الضرورة الأزلية الدهرية، وهي عبارة عن كون الشيء ممتنع الانفكاك في الواقع، بأن لا يكون لواقعية الابتداء ولا انتهاء، وهذه الضرورة وإن كانت مشتملة، لا ضرورية الزمانية، لكن لا ملاحظة فيها للزمان، بل إنما يلاحظ فيها الواقعية فقط، حتى لو لم يوجد الزمان ولا الزمانيات، لتحقق هذه الضرورة والقضية التي هي مأخوذة فيها تسمى ضرورية أزلية دهرية، نحو: العقل الفعال موجود بالضرورة الدهرية، والثالث: الضرورية الأزلية السرمدية، وهي عبارة عن كون الشيء ممتنع الانفكاك امتناعا ناشيا عن نفس الذات، وهذا وإن كانت مستلزمة للضرورة الزمانية والدهرية، لكن لا يلاحظ فيها الزمان ولا الدهر، وإنما يلاحظ فيها امتناع للانفكاك بلا ابتداء ولا انتهاء باقتضاء الذات، فالقضية المشتملة عليها تسمى ضرورية أزلية سرمدية، نحو: الواجب موجود بالضرورة السرمدية، فالأولى أعم من الثانية، والثانية من الثالثة، الثاني: الضرورة المطلقة، وهي الحاصلة ما دامت ذات الموضوع موجودة، والثالث: الضرورية الوصفية، وهي تتصور على أنحاء ثلاثة: الضرورة في زمان الوصف، والضرورة بشرط الوصف، والفرق بينهما سيأتي، والضرورة لأجل الوصف، بأن يكون الوصف علة تامة لثبوت المحمول أو سلبه، والرابع: الضرورة في وقت معين، والخامس: الضرورة في وقت ما، والسادس: الضرورة بشرط المحمول، وهي جارية في كل قضية، ولذا لم يعتبروها.

ما دام[1] الوصف فمشروطة[2] عامة، أو في وقت معين[3] فوقتية[4] مطلقة، أو غير
لعدم التقييد باللادوام
ين[5] فمنتشرة[6] مطلقة، أو بعدم انفكاكها[7] ....
في وقت

قوله: ما دام إلخ: يعني إذا حكم في القضية باستحالة الانفكاك النسبة ما دام الوصف العنواني ثابتا للموضوع، اء كان في زمانه أو شرطه أو لأجله، فالفرق بينهما: أن الضرورة في الأول مستندة إلى الذات، والوصف ف لها، كقولنا: كل كاتب إنسان بالضرورة ما دام كاتبا، فالكتابة ليس لها دخل في ثبوت الإنسان لذات اتب، بل هي ظرف له، وهو ثابت له في وقتها، وفي الثاني للوصف دخل في الضرورة، وهي مستندة إلى وع الذات والوصف، كقولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا، فثبوت تحرك الأصابع ت الكاتب بشرط الكتابة، وهو مستندة إلى مجموعها، وفي الثالث يكون الوصف منشأ للضرورة، لا شرطها ظرفها، كقولنا: كل أبيض مفرق البصر ما دام أبيض، فالبياض علة تامة لثبوت تفرق البصر للأبيض.

) قوله: فمشروطة إلخ: [لاشتراط الضرورة بالوصف فيها] أي القضية التي حكم فيها باستحالة انفكاك النسبة دام الوصف، تسمى مشروطة؛ لاشتراط الضرورة بالوصف فيها، وعامة؛ لعمومها من المشروطة الخاصة التي يجيء ذكرها في المركبات.

) قوله: في وقت معين إلخ: أي حكم في القضية الموجبة باستحالة انفكاك النسبة في وقت معين من الأوقات، وقت حيلولة الأرض في قولنا: كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة، وكالتربيع في قولنا: لا شيء من مر بمنخسف وقت التربيع.

) قوله: فوقتية إلخ: أي هذه القضية تسمى وقتية؛ لتقييد الضرورة فيها بالوقت المعين، مطلقة؛ لعدم تقييدها للادوام واللاضرورة.

) قوله: غير معين: أي حكم في القضية الموجهة باستحالة انفكاك النسبة في وقت غير معين بمعنى عدم اشتراط يين الوقت، لا بمعنى اشتراط عدم تعيين الوقت، فتكون أعم من الوقتية المطلقة.

) قوله: فمنتشرة إلخ: أي هذه القضية تسمى منتشرة؛ لانتشار الوقت وعدم تعينه، مطلقة؛ لعدم تقييدها للادوام واللاضرورة، كقولنا: كل إنسان متنفس بالضرورة في وقت ما.

) قوله: بعدم انفكاكها إلخ: أي حكم في القضية بعدم انفكاك النسبة، يعني نسبة المحمول غير منفكة عن وضوع، بحيث لا يوجد الموضوع بدون المحمول في الواقع، سواء كان الانفكاك محالا، كما في الضرورية، أو ، كما في حركة الفلك، فانفكاكها عنها ليس بمستحيل وإن لم يوجد مطلقا، أي غير مقيد بوصف ووقت. إعلم أن هذا هو الدوام المطلق بإزاء الضرورة المطلقة، وأما الدوام الأزلي فكما علمت الضرورة الأزلية، فكذا علم الدوام الأزلي أيضا.

مطلقا(١) فدائمة(٢) مطلقة، أو ما دام(٣) الوصف فعرفية(٤) عامة،(٥) أو بفعليتها(٦) فمطلقة(٧)
بعدم انفكاك النسبة — النسبة
عامة،(٨) أو بعدم استحالتها(٩) ....
النسبة

---

(١) قوله: مطلقا: [من التقييد بوصف ما دام ذات الموضوع موجود.]

(٢) قوله: فدائمة مطلقة: أي القضية التي حكم فيها بعدم انفكاك النسبة، تسمى دائمة مطلقة؛ لاشتمالها على الدوام، وعدم تقييدها بالوصف، كقولنا: كل فلك متحرك بالدوام ولاشيء من الفلك بساكن بالدوام.

(٣) قوله: ما دام الوصف: أي حكم في القضية بعدم انفكاك النسبة ما دام الوصف العنواني ثابتا للموضوع، فالمحمول ثابت ودائم له بدوام هذا الوصف.

(٤) قوله: فعرفية: أي القضية التي حكم فيها بعدم انفكاك النسبة ما دام الوصف، تسمى عرفية؛ لأن العرف العام يفهم هذا المعنى من بعض السوالب الغير المقيد بقيد ما دام، وهي التي بين وصفي موضوعة ومحمولة تناف، نحو: لا شيء من القائم بقاعد، وهذا القدر كاف لنسبة هذا المعنى إلى العرف، ولا يجب المراد هذا الفهم في جميع السوالب. فما قيل: إنه لا يفهم العرف التقييد بالوصف في قولنا: ليس رجل في الدار، ولا في «ليس الإنسان حجرا»، وأمثال ذلك، وهم، وكذا ما قيل له، لا اختصاص له بالسلب، بل كذا في الإيجاب؛ فإنه يفهم في الإيجاب الإطلاق العام، نحو: كل قائم مستيقظ وبالعكس.

(٥) قوله: عامة: ووجه تسمية هذه القضية بالعامة إما لعمومها من العرفية الخاصة التي سيجيء ذكرها في المركبات، أو نسبتها إلى العرف العام.

(٦) قوله: بفعليتها: أي إن حكم في القضية بفعلية النسبة بين الموضوع والمحمول، والمراد ههنا بالفعلية مقابل القوة، سواء كانت الفعلية في أحد الأزمنة الثلاثة، كما في أحوال الزمانيات، نحو قولنا: الإنسان متنفس بالفعل، أو كانت الفعلية في المتعاليات لما في أحوال المجردات، نحو قولنا: الله عالم، وتفسير الفعلية ههنا بالتحقيق في الأزمنة الثلاثة، كما وقع للبعض، لا يشتمل المطلقة العامة التي موضوعها متعال عن الزمان، كالواجب عز اسمه والعقول المفارقة، على مذهب الحكماء.

(٧) قوله: فمطلقة: أي القضية التي حكم فيها بفعلية النسبة، تسمى مطلقة؛ لأن هذا المعنى يتبادر عند إطلاق القضية مجردة عن الجهات، أو لاشتمالها على الإطلاق العام.

(٨) قوله: عامة: لكون هذه القضية أعم من الوجودية اللادائمة والوجودية اللاضرورية اللتين سيجيء ذكرهما في المركبات، ومن البسائط الأربع المذكورة آنفا. اعلم أن هذا هو الفعلية المطلقة على نحو الضرورة المطلقة، أما الفعلية الأزلية الوقتية، فحالهما كما عرفت في الضرورة، فافهم.

(٩) قوله: بعدم استحالتها: يعني أن حكم في القضية بعد استحالة النسبة بين الموضوع والمحمول بمعنى أن النسبة ليست بمستحيلة، سواء وجدت أو لا. ثم اعلم أن الإمكان مقول بالاشتراك على أربعة معان، أحدها: الإمكان العام، =

ممكنة(١) عامة،(٢) أو بعدم استحالة(٣) الطرفين فممكنة خاصة، ولا فرق بين الإيجاب
لخصوصها من العامة في الممكنة الخاصة
السلب فيها(٤) إلا في اللفظ.(٥)
أي في الممكنة الخاصة

: وهو سلب الضرورة المطلقة، أي الذاتية عن أحد طرفي الوجود والعدم، وهو الطرف المخالف للحكم، ثانيها: الإمكان الخاص، وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين، أي الطرف المخالف للحكم والموافق جميعا، ثالثها: الإمكان الأخص، وهو سلب الضرورة المطلقة والوصفية والوقتية من الطرفين، ورابعها: الإمكان الاستقبالي، وهو سلب الضرورة عن الطرفين في زمان الاستقبال، وهو غاية في صرافة الإمكان، كما قال الشيخ، هذا إجمال ما فصله العلامة الرازي في شرح المطالع، كذا في بعض الحواشي على «حمد الله».

(١) قوله: فممكنة: أي القضية التي حكم فيها بعدم استحالة النسبة، تسمى ممكنة؛ لاشتمالها على الإمكان.

(٢) قوله: عامة: لعمومها من الممكنة الخاصة، كقولنا: العقل الفعال موجود بالإمكان العام، فالإمكان ههنا بمعنى سلب الضرورة عن جانب المخالف للحكم، وعدم الاستحالة لازم من لوازمه، فهو غيره.

(٣) قوله: أو بعدم استحالة الطرفين: [أي النسبة الإيجابية والسلبية، ويلزم سلب ضرورة الطرفين] يعني إن حكم في القضية بعدم استحالة الطرفين فممكنة خاصة، وإنما سميت ممكنة؛ لاشتمالها على الإمكان، وخاصة لأنها خاصة من الممكنة العامة، واللازم هو سلب الضرورة من الجانبين، وإلا فلا يصح الحكم بعدم استحالة الطرفين، لذا فسر البعض الممكنة الخاصة، بأنها هي التي حكم فيها بسلب الضرورة من الجانبين. اعلم أن هذا هو الإمكان المطلق على نهج الضرورة المطلقة، أما الإمكان الأزلي والوقتي فحالهما كما عرفت في الضرورة، فتذكر.

(٤) قوله: فيها: أي الممكنة الخاصة، سواء كانت موجبة أو سالبة، لا تفيد إلا معنا واحدا، وهو سلب الضرورة عن الطرفين للنسبة، أي الإيجاب والسلب، فـ«الإنسان كاتب بالإمكان الخاص» قضية موجبة، معناها: أن ثبوت الكتابة للإنسان، ونفي الكتابة عن الإنسان، كليهما ليسا بضروريين، و«لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الخاص» قضية سالبة، معناها معنى الموجبة، أعني أن الثبوت والنفي ليسا بضروريين، فظهر أنه لا فرق في الممكنة الخاصة في حالتي الإيجاب والسلب بحسب المعنى، فافهم.

(٥) قوله: إلا في اللفظ: أي الممكنة الخاصة، لا فرق معنى، إنما الفرق بحسب اللفظ حتى إذا عبرت بعبارة إيجابية، كانت موجبة، وإن عبرت بعبارة سلبية، كانت سالبة. قال الفاضل المبين: والفرق بأن في الموجبة إيجابا صريحا والسلب ضمني، وفي السالبة بالعكس فرق باعتبار اللفظ، لا بحسب المعنى. ثم اعلم أن الممكنة الخاصة بحسب اللفظ من البسائط؛ لأن فيها ليس لفظ بحسب الظاهر، يكون فيه إشارة إلى قضية أخرى، أما بحسب المعنى فهي من المركبات، كما لا يخفى، فمن راعى اللفظ، ذكرها في البسائط، كما فعله المصنف رحمه الله، ومن راعى المعنى، أدخلها في المركبات، كما في الشمسية.

وقد اعتبر[١] تقييد العامتين[٢] والوقتيين[٣] المطلقيين باللادوام[٤] الذاتي، ....
المشروطة العامة والعرفية العامة

(١) قوله: اعتبر إلخ: لما فرغ من تعريف الموجهات البسيطة، شرع في تعريف المركبات. اعلم أن القضية المركبة إنما تحصل بتقييد بسيطة بقيد، مثل: اللادوام واللاضرورة، وكل منها ذاتي ووصفي، وقد جرت عادتهم بتقييد العامتين والوقتيتين باللادوام الذاتي دون الوصفي، واللاضرورة الذاتية والوصفية للتناقض، أو لعدم تعلق الغرض العلمي، وكذا تقييد المطلقة العامة باللاضرورة واللادوام الذاتيتين دون الوصفيتين، أما الضرورية المطلقة والدائمة المطلقة فلا يقيدون، ولا يجعلونهما مركبة، إما لحصول المنافاة، أو لعدم تعلق الغرض بهما.

(٢) قوله: العامتين: المشروطة العامة التي فيها الضرورة بحسب الوصف، والعرفية العامة التي فيها الدوام الوصفي.

(٣) قوله: الوقتيتين: أي الوقتية المطلقة التي فيها الضرورة باعتبار وقت معين، والمنتشرة المطلقة التي فيها الضرورة بحسب انتشار الوقت، والتثنية باعتبار التغليب، وإنما قال لهما: الوقتيتين؛ لاعتبار الوقت فيهما في الأولى على سبيل التعيين، وفي الثانية على سبيل الانتشار، ولم يقل لهما: مطلقتان، مع أن الإطلاق فيهما صريح بالسوية؛ لأنه ربما يذهب الوهم إلى أن المراد الضرورية المطلقة والدائمة المطلقة، مع أنه لا يصح تقييدهما باللادوام الذاتي، كما مر.

(٤) قوله: باللادوام الذاتي: بأن يجعل كل واحد منهما مقيدا باللادوام الذاتي، ومعنى اللادوام الذاتي هو أن هذه النسبة المذكورة في القضية ليست دائمة ما دام ذات الموضوع موجودة، فيكون نقيضهما واقعا البتة في زمان من الأزمنة، مثلا فإذا قلنا: كل إنسان كاتب بالفعل لا دائما، فالمعنى: أن الكتابة ليست بدائمة للإنسان ما دام ذات الإنسان موجودة، وإذا لم تكن دائمة، فيكون سلب الكتابة واقعا في زمان من الأزمنة الثلاثة البتة؛ فإن سلب الكتابة لو لم يكن واقعا بالفعل، لزم أن يكون ثبوت الكتابة مستمرا، هذا خلف. فيكون في اللادوام إشارة إلى قضية مطلقة عامة مخالفة للأصل في الكيف، وموافقة في الكم، فافهم. وإنما قيد اللادوام بالذاتي؛ لأن تقييد العامتين باللادوام الوصفي غير صحيح؛ ضرورة تنافي اللادوام بحسب الوصف مع الدوام بحسب الوصف، نعم يمكن تقييد الوقتيتين المطلقتين باللادوام الوصفي أيضا، لكن هذا التركيب غير معتبر عندهم في الحجة. واعلم أنه كما يصح تقييد هذه القضايا الأربع باللادوام الذاتي، كذلك يصح تقييدها باللاضرورة الذاتية، وكذلك يصح تقييدها سوى المشروطة العامة من تلك الجملة باللاضرورة الوصفية، فالاحتمالات الحاصلة من ضم القيود الأربع، أعني اللادوام الذاتي والوصفي واللاضرورة الذاتية والوصفية مع القضايا الأربع، أعني العامتين والوقتيتين ستة عشر من ضرب الأربع في الأربع، فمنها: غير صحيحة، ومنها: صحيحة معتبرة، ومنها صحيحة غير معتبرة. وأما الأولى فثلاثة، الأول: تقييد المشروطة العامة باللادوام الوصفي، والثاني: تقييد العرفية العامة به؛ ضرورة منافاة اللادوام الوصفي مع الدوام الوصفي، والثالث: تقييد المشروطة العامة باللاضرورة الوصفية؛ فإن المشروطة =

فتسمى المشروطة[١] الخاصة والعرفية[٢] الخاصة والوقتية[٣] والمنتشرة،[٤] وتقييد المطلقة العامة باللاضرورة[٥] (قد اعتبر) ....

= العامة قد حكم فيها بالضرورة الوصفية، فلزم من التقييد باللاضرورة الوصفية الحكم بالمتنافيين، وأما الثانية فأربعة، هي تقييد العامتين والوقتيتين المطلقتين باللادوام الذاتي، وأما الثالثة فتسعة، وهي تقييد العامتين والوقتيتين باللاضرورة الذاتية، وتقييد باللادوام الوصفي، وتقييد الوقتيتين، والعرفية العامة باللاضرورة الوصفية.

(١) قوله: فتسمى المشروطة: [العامة المقيدة بهذا القيد المشروطة] لعامة المقيدة باللادوام الذاتي المشروطة الخاصة؛ لخصوصيتها من العامة، وهي إن كانت موجبة كقولنا: بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا، لا دائما، فتركيبها من موجبة مشروطة عامة وسالبة مطلقة عامة، وإن كانت سالبة كقولنا: بالضرورة لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبا، لا دائما، فتركيبها من سالبة مشروطة عامة وموجبة مطلقة عامة.

(٢) قوله: والعرفية إلخ: العامة المقيدة بهذه القيد تسمى عرفية خاصة؛ لخصوصها من العامة، وهي إن كانت موجبة كما مر من قولنا: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا، لا دائما، فتركيبها من موجبة عرفية عامة، وهي الجزء الأول، وسالبة مطلقة عامة، وهي مفهوم اللادوام، وإن كانت سالبة، كما تقدم من قولنا: لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبا، لا دائما، فتركيبها من سالبة عرفية عامة، وهي الجزء الأول، وموجبة مطلقة عامة، وهي مفهوم اللادوام.

(٣) قوله: والوقتية: المطلقة المقيدة بهذا القيد تسمى وقتية فقط بحذف الإطلاق باعتبار القيد، وهي إن كانت موجبة كقولنا: بالضرورة كل قمر منخسف وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، لا دائما، فتركيبها من موجبة وقتية مطلقة وسالبة مطلقة عامة، وإن كانت سالبة كقولنا: بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع، لا دائما، فتركيبها من سالبة وقتية مطلقة وموجبة مطلقة عامة.

(٤) قوله: المنتشرة إلخ: المطلقة المقيدة بهذا القيد تسمى منتشرة فقط بحذف الإطلاق، وهي إن كانت موجبة كقولنا: بالضرورة كل إنسان متنفس في وقت ما، لا دائما، فتركيبها من موجبة منتشرة وسالبة مطلقة عامة، وإن كانت سالبة كقولنا: بالضرورة لا شيء من الإنسان بمتنفس في وقت ما، لا دائما، فتركيبها من سالبة منتشرة مطلقة وموجبة مطلقة عامة.

(٥) قوله: باللاضرورة: أي الذاتية، يعني قد اعتبر تقييد المطلقة العامة باللاضرورة الذاتية، ومعناها: أن هذه النسبة المذكورة في القضية ليست ضرورية ما دام ذات الموضوع موجودة، فيكون هذا حكما بإمكان نقيضها؛ لأن الإمكان هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل، كما مر، فيكون مفادا للاضرورة الذاتية ممكنة عامة مخالفة للأصل في الكيف.

واللادوام[١] الذاتيين، فتسمى[٢] الوجودية[٣] اللاضرورية والوجودية[٤] اللادائمة، وهي[٥] المطلقة الإسكندرية.[٦]

تكملة:[٧] ....
لمباحث الموجهات

(١) قوله: اللادوام: أي الذاتي، يعني قد اعتبر تقييد المطلقة العامة باللادوم الذاتي ومعنى اللادوام الذاتي، قد مر منا، فتذكره.

(٢) قوله: فتسمى: أي المطلقة العامة المقيدة باللاضرورة الذاتية تسمى وجودية لا ضرورية، وإنما سميت هذه القضية بالوجودية اللاضرورية؛ لكونها مشتملة على معنى الوجود، أي فعلية النسبة، وعلى اللاضرورة الذاتية، وهي إن كانت موجبة كقولنا: كل إنسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة، فتركيبها من موجبة مطلقة عامة وسالبة ممكنة عامة، وإن كانت سالبة كقولنا: لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة، فتركيبها من سالبة مطلقة عامة وموجبة ممكنة عامة.

(٣) قوله: الوجودية إلخ: [أي المطلقة المقيدة باللاضرورة الذاتية] أي المطلقة العامة المقيدة باللادوام الذاتي تسمى وجودية لا دائمة، إنما سميت بها؛ لكونها مشتملة على معنى الوجود، أي فعلية النسبة، وعلى اللادوام الذاتي، وهي سواء كانت موجبة أو سالبة، يكون تركيبها من مطلقتين عامتين، إحداهما: موجبة، والأخرى: سالبة، كان الجزء الأول مطلقة عامة، والجزء الثاني هو اللادوام، وقد عرفت أن مفهومه مطلقة عامة، ومثالها إيجابا وسلبا كما مر من قولنا: كل إنسان ضاحك بالفعل لا دائما، ولا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل لا دائما. واعلم أنه كما يمكن تقييد المطلقة العامة باللادوام واللاضرورة الذاتيتين، كذلك يمكن تقييدها باللادوام واللاضرورة الوصفين، وهذان أيضا من الاحتمالات الصحيحة الغير المعتبرة.

(٤) قوله: والوجودية: [تسمى المطلقة العامة المقيدة باللادوام الذاتي.]

(٥) قوله: هي: أي الوجودية اللادائمة، هي التي تسمى المطلقة الإسكندرية، منسوبة إلى إسكندر؛ لأن أكثر أمثلة المعلم الأول المطلقة في مادة اللادوام؛ تحرزا عن فهم الدوام، ففهم الإسكندر الأفردوسي منها اللادوام، كذا قيل. قال الفاضل المبين هو مفسر الكتب أرسطو: وقد وقعت بينه وبين جالينوس مناظرات كثيرة، وهو يسمى بجالينوس رأس البقل بكر رأسه، ومولده أفردوس، كذا قيل. قال الشيخ عبد الحق الدهلوي في تكميل الإيمان: إن ذا القرنين المشهور بالإسكندر هو ابن فيلفوس الرومي، كان مصاحبا للخضر، وطلب عين الحياة فلم يجدها، والإسكندر اليوناني غيره، وهو ابن يونان بن يافث بن نوح، وكان أرسطو مصاحبًا له، والله أعلم بالصواب.

(٦) قوله: الإسكندرية: [لأن الإسكندر فهم من المطلقة في كلام المعلم الأول-هذه القضية.]

(٧) قوله: تكلمة: أي ما سيأتي من المباحث فهي مكملة، فالمصدر بمعنى الفاعل على المجاز اللغوي، أو الحمل على المبالغة على طريق الإسناد العقلي، كقولهم: زيد عدل.

يها(١) مباحث. الأول: اشتهر تعريف الضرورية المطلقة بأنها(٢) التي تحكم فيها بضرورة
المبحث الأول — أي القضية التي — أي في تلك القضية
بوت المحمول(٣) للموضوع، أو سلبه عنه ما دام(٤) ذات الموضوع موجودة، وفيه شك
في هذا التعريف
ن وجهين.

لأول:(٥) أنه إذا كان المحمول هو الموجود، لزم(٦) عدم منافاة ....
الوجه — أي الشأن — في القضية — نحو زيد موجود

١) قوله: فيها: أي في هذه التكملة مباحث وتفتيشات لا بد منها في مبحث الموجهات.

٢) قوله: بأنها إلخ: [الضرورية المطلقة] هذا هو التعريف المشهور للضرورية المطلقة، بأنها التي حكم في تلك قضية بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، بأن المحمول ثابت للموضوع، مستحيل الانفكاك عنه، هذا في لوجبة، أما السالبة فالمشهور فيها بأنها التي يحكم في تلك القضية بضرورة سلب المحمول عن الموضوع، بأن هذا لسلب ضروري لا يمكن الانفكاك.

٣) قوله: المحمول: [أن المحمول ثابت للموضوع غير منفك عنه.]

٤) قوله: ما دام إلخ: هذا متعلق بكليهما بالإيجاب الضروري والسلب الضروري، أي الثبوت والسلب ضروريان ا دام وجود الموضوع، نحو: الإنسان حيوان بالضرورة، ولا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة. من المعلوم: أن بوت الحيوانية للإنسان ضروري ما دام ذات الإنسان موجودة، وكذا سلب الحجرية عنه.

٥) قوله: الأول: أي الوجه الأول من الوجهين للشك، وحاصله: أن هذا التعريف ليس بصحيح، وإلا لزم عدم لمنافاة بين الضرورية المطلقة والممكنة الخاصة، وعدم المنافاة بينهما باطل، فصحة التعريف باطلة، أما الملازمة فلأنه إذا كان المحمول موجودا، والموضوع من الممكنات تصدقان معا؛ لأن ثبوت المحمول للموضوع المأخوذ بشرط المحمول، وهو الموجود ههنا، فصدقت الضرورية المطلقة، وبالنظر إلى نفس ذات الموضوع وهو الممكن ههنا الوجود والعدم مساويان، فليس ثبوت الوجود له ضروريا، فصدقت الممكنة الخاصة، فيلزم عدم المنافاة بينهما، أما وجه بطلان التالي فلأن في الضرورية المطلقة حكما بضرورة أحد الطرفين، وفي الممكنة الخاصة حكما بسلب الضرورة من الطرفين، وبينهما منافاة.

٦) قوله: لزم عدم المنافاة: بين الضرورية المطلقة والممكنة الخاصة؛ لصدقها في المادة التي فيها المحمول هو وجود الموضوع، نحو: الإنسان موجود. اعلم أن الشك وجوابه كليهما مما أورده العلامة الرازي في شرح المطالع حيث قال: فإن قلت: التعريف منقوض ببعض الممكنات الخاصة؛ فإن المحمول إذا كان هو الموجود، يكون ضروريا بشرط المحمول، فيصدق أن المحمول ثابت للموضوع بالضرورة ما دام ذات الموضوع موجودة، مع أنه ليس بضروري، بل ممكن بالإمكان الخاص، فنقول: الضرورة هناك إنما يتحقق بشرط وجود الموضوع، لا في جميع أوقات وجود الموضوع.

الضرورة للإمكان الخاص. وأجيب[١] بالفرق بين الضرورة في زمان الوجود وبينها بشرطه.
الضرورة
وأورد[٢] أنه يلزم حصرها[٣] في الأزلية التي[٤] تحكم فيها بضرورة النسبة أزلا وأبدا، ...

---

(١) قوله: أجيب إلخ: المجيب: المحقق الدواني في حواشيه على التهذيب، والعلامة الرازي في شرحه للمطالع، وحاصله: أن الضرورة على نحوين، إحداهما: الضروري في زمان الوجود، وهي التي لا مدخل للموجود في تحققها، كقولنا: كل كاتب إنسان بالضرورة، وأخراهما الضرورة بشرط الوجود، وهي التي يكون للوجود مدخل في تحققها، كما يقال: كل إنسان موجود بالضرورة، والمعتبر في تعريف الضرورية هو الأول، والتحقيق فيما كان المحمول الموجود هو الثاني؛ لأن الوجود ضروري للإنسان بشرط وجوده، لا في زمان وجوده؛ فإن عدمه في زمان وجوده ممكن، ففي هذه المادة تصدق الممكنة الخاصة، ولا تصدق الضرورية المطلقة الاصطلاحية المنافية لها، حتى يلزم اجتماع المتنافيين.

(٢) قوله: أورد: المورد المحقق الدواني في حاشية على رسالته للتهذيب، وقال: قد تفطن به بعض المشتغلين عندي بهذا الكتاب.

(٣) قوله: حصرها: أي إذا كان ما دام ذات الموضوع موجودة في الظرفية المحضة، كما ذكره المجيب، يلزم حصر الضرورية المطلقة في الضرورية الأزلية. اعلم أنه إيراد على الجواب المذكور، وحاصله: أنه إن اعتبر في تعريف الضرورية المطلقة، الضرورة في زمان الوجود، لزم حصرها في الضرورية الأزلية، وحصرها فيها باطل، وإن لم يبطل الحصر في الضرورية الأزلية، فلا تكون الضرورية المطلقة أعم من الضرورة الأزلية، والمتقرر عندهم أنها أعم منها؛ لأنها تجيء في الحادث والقديم والأزلية في القديم، فقد بطل الحصر، فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأن الضرورية المطلقة لا تتحقق إلا بعد تحقق الضرورة في زمان الوجود، والضرورة في زمان الوجود لا تتحقق إلا بعد تحقق الضرورة أزلا وأبدا، فينتج أن الضرورية المطلقة لا تتحق إلا بعد أن تتحقق الضرورة أزلا وأبدا، أما دليل الصغرى فلاعتبار الضرورة في زمان الوجود في تعريفها، وأما دليل الكبرى فلأنه لما لم يجب وجود الموضوع في نفسه، لم يجب له شيء في وقت وجوده، فيكون وجود الموضوع واجبا، فأوقات وجود الموضوع أوقات الأزل والأبد؛ لأن الواجب لا يكون حادثا، فلما ثبت الضرورة في جميع أوقات ذات الموضوع، ثبت الضرورة أزلا وأبدا، فتحققت الضرورية الأزلية، فيلزم حصرها فيها.

(٤) قوله: التي: هذا التعريف للضرورية الأزلية، توضيحه: أنها قضية يحكم فيها بكون النسبة ضرورية في جميع الأزمنة الماضية، وهو معنى الأزل، وفي جميع الأزمنة المستقبلة، وهو المراد بالأبد.

فلا تكون(١) أعم؛ لأنه لما لم يجب(٢) وجود الموضوع، لم يجب له شيء في وقت وجوده.
الضرورة المطلقة منها في نفسه أي للموضوع

ونوقض(٣) بثبوت(٤) الذاتيات؛ فإنه(٥) ضروري للذات دائما، ....
الناقض الفاضل اللاهوري أي ثبوت الذاتيات في جميع الأوقات

(١) قوله: فلا تكون: أي معنى الحصر الضرورية المطلقة في الضرورية الأزلية، فلا تكون الضرورية المطلقة أعم مطلقا من الضرورية الأزلية، مع أن المحقق عندهم أن الضرورية المطلقة أعم مطلقا من الضرورية الأزلية؛ فإنه كلما ثبتت الضرورة أزلا وأبدا، ثبتت الضرورة ما دام الذات؛ فإن أوقات وجود الذات من أجزاء الأزل والأبد، وليس يلزم من الضرورة في أوقات الذات، الضرورة أزلا وأبدا؛ فإنه يجوز أن لا يكون الذات موجودة في الأزل والأبد.

(٢) قوله: لما لم يجب: يعني لما لم يكن الموضوع واجب الوجود في غير مادة الضرورية الأزلية في زمان وجوده وجوده، لم يكن ثبوت المحمول واجبا له في ذلك الزمان، فلا يصدق الضرورية المطلقة الاصطلاحية في تلك المادة؛ لاستحالة ضرورة الموقوف بدون ضرورة الموقوف عليه، وكلما كان الموضوع واجب الوجود، يكون أوقات وجوده جميع الأزل والأبد، والمفروض الضرورة في أوقات وجود الذات، فيلزم الضرورة أزلا وأبدا، فيكون الصدق الضرورية المطلقة منحصرا في مادة الضرورية الأزلية، فتكونان متساويتين، وهو خلاف المحقق عندهم.

(٣) قوله: نوقض: هذا نقض على قول المورد، ولما لم يجب وجود الموضوع إلخ، والناقض: الفاضل اللاهوري حيث قال: وما أورد على كون ما دام ذات الموضوع موجودة ظرفا محضا أنه يلزم حينئذ حصر الضرورة الذاتية في الأزلية؛ لأنه لا يصدق إلا في الموضوع الواجب أو الممتنع؛ لأنه ما لم يجب وجوده، لم يجب له شيء في جميع أوقات وجوده، فمدفوع بأن ثبوت الذاتيات للذات ضروري في زمان وجوده، لا بشرط الوجود، نحو: كل إنسان حيوان بالضرورة؛ فإن الذاتي متقدم على الذات وجودا وعدما.

(٤) قوله: بثبوت إلخ: هذا هو النقض، وحاصله: أن دليل المورد وهو قوله: «لأنه لما لم يجب وجود الموضوع، لم يجب له شيء في وقت وجوده» يشعر بأن ضرورة ثبوت الشيء للشيء مشروطة لوجوده، فهو منقوض بثبوت الذاتيات للذات؛ فإن الذاتيات ثابتة للذات، وثبوتها لها ضروري في زمان وجودها، لا بشرط الوجود، بمعنى أنه ليس لوجود الذاتيات، ولا لوجود الجاعل، ولا لوجود غيرهما دخل في ضرورة ثبوت الذاتيات للذات؛ إذ لو كان له دخل في هذا الثبوت، يلزم المجعولية الذاتية، وهي احتياج الذاتيات في ثبوتها للذات إلى جعل الجاعل، ولكانت حيوانية الإنسان وثبوتها له مجعولة محتاجة إلى جعل الجاعل، ولا يكون الإنسان حيوانا بالذات، بل يكون منتظرا إلى الغير بجعله حيوانا، وهو ظاهر البطلان.

(٥) قوله: فإنه: أي ثبوت الذاتيات ضروري للذات، قال الفاضل الأسد: قال أستاذ الأساتذة كمال الملة والدين قدس سره: أنت تعلم أن الجواب بالنقض بدون الحل لا يشفى العليل، كيف ووجوب ثبوت المحمول لشيء في زمان بدون وجوب الشيء في ذلك الزمان غير معقول، وأما ما تمسك به الناقض من المجعولية الذاتية، فاعلم أن =

لا بشرط الوجود، وإلا[1] لكانت حيوانية الإنسان مجعولة،[2] ....

أي وجود الذات — بجعل الجاعل مع أنه ليس كذلك

= المحال من المجعولية ما يوجب تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته ولوازمه، بأن يكون ثبوت الذاتي أو اللازم للشيء أثرا للجعل أولا وبالذات بجعل على الاستبداد، وأما كون ثبوت الذاتي للشيء مجعولا بجعل الشيء ثانيا وبالعرض، فلا خلل فيه؛ ضرورة توقف وجوب ثبوت الذاتيات للذات على وجوب وجود الذات الممكنة من جاعلها، فثبوت الذاتي لها أثر لهذا الجعل ثانيا وبالعرض، فالصواب أن يقال: المعنى بضرورة ثبوت المحمول للموضوع في الضرورية أن يجب ثبوته له نظرا إلى ذات الموضوع أولا وبالذات بلا توقف على شيء آخر، فالقضية المنعقدة من الشيء وذاتياته أو لازمه ضرورية، وعموم الضرورية من الأزلية، وصح التعريف بلا اختلاف؛ فإن الثبوت في تلك القضية ضروري بهذا المعنى، وإن كان هذه الضرورة بعد وجوب الذات الحاصل من جاعلها، فهي أثر له ثانيا وبالعرض، لكن لم نأخذها شرطا في تمام حقيقة الضرورية.

(١) قوله: وإلا: [أي وإن لم يكن لا بشرط الوجود بل بشرط الوجود] أي وإن لم يكن ثبوت الذاتيات للذات، لا بشرط الوجود، بل يكون ثبوتها لها مشروطا بشرط الوجود، لكانت الحيوانية أي ثبوتها للإنسان مجعولة بجعل الجاعل، مع أنه ليس كذلك.

(٢) قوله: مجعولة: اعلم أن المشهور الجاري على ألسنة القوم أن الذاتيات ليست مجعولة، لا بمعنى أن تاليتها وخروجها عن بقعة العدم إلى عرضة الوجود، ليس بجعل جاعل؛ فإنه صريح البطلان، كيف وأنها حقائق إمكانية، والحقيقة الإمكانية لا تستغني في تاليتها، وكونها موجودة من الجاعل، بل بمعنى أن ثبوتها لما هي ذاتيات لها، لا يحتاج إلى جعل جاعل أصلا؛ فإن الإنسان في نفسه ومرتبته حقيقة حيوان، ليس كونه حيوانا مرهونا بأيدي الشروط، فالجاعل إنـــما يجعل الإنسان ثم الإنسان بنفسه ومرتبته حقيقتا يصير حيوانا، ليس لوجود الإنسان ولا لجاعله دخل فيه أصلا، فثبوت الذاتيات للذات ليس مجعولا بجعل أصلا، لا بجعل الذات ولا بجعل مستأنف، وعلى هذا مدار هذا النقض، وأنت خبير بأنه لا يخلو عن ضراره؛ فإن الذاتيات ضروري الثبوت للذات بغير الجاعل وعدم الاحتياج إلى علة ما كيف يكون، والحال أن هذا الثبوت لم يكن في حالة العدم فهو حادث، وكل حادث لا بد له من محدث بالضرورة، وأيضا بأن ضروريا غير محتاج بالنظر إلى ذاته إلى جعل جاعل أصلا، فتحققه في وقت دون وقت ترجيح بلا مرجح، فاحتياج الذات التي هي منشأ انتزاع لثبوت الذاتيات ومحكي عنه له عين احتياجه، وجعلها عين جعله، كما أن المعاني الانتزاعية احتياجها إلى الجاعل عين احتياج منا شيء انتزاعها، وجعلها عين جعلها أن الحمل كما تقرر عبارة عن الاتحاد في الوجود وثبوت الشيء للشيء، وهو لا يتصور بدون تقرر الموضوع وثبوته، فلا بد في الحمل الذات، والذاتيات من تقرر الموضوع وثبوته، وهذا التقرر والثبوت من تلقاء الجاعل، فكيف يكون ثبوت الذاتيات للذات بغير الجاعل. وبالجملة: القول بعدم مجعولية الذاتيات أصلا مع القول باستدعاء الموجبة وجود الموضوع عسير جدا، فهو إما مؤول بما أوِّلَ به =

فافهم.[1]

الثاني:[2] السلب ما دام الوجود، لا يصدق بدونه، فلا يكون السالبة أعم، ويلزم[3] أن لا يصدق ....
الوجه من الشك — في السالبة — أي بدون الوجود — البسيطة الضرورية

= المحقق الدواني من أن المراد أنها ليست مجعولة بجعل مستأنف، وإما مردود، ويمكن التفصي عن الشك بأن يقال: إن الضرورة المعتبرة عند الميزانيين هي بالمعنى الأعم الشامل للضرورة بحسب الذات وبالنظر إلى الغير، وهي تنقسم إلى الأزلية الحاصلة أزلا وأبدا، والذاتية الحاصلة ما دام الذات، والوقتية وغيرها من الأقسام، والضرورة المصطلحة عند أهل الحكمة: هي الضرورة بالنظر إلى الذات، وكذا الإمكان يعتبر عند الميزانيين على أنه سلب الضرورة المطلقة، وعند أهل الحكمة: على أنه سلب الضرورة الذاتية، فالضرورة ما دام الوجود أزلا وأبدا، إن كانت ضرورة ذاتية فهي تكون في مادة يكون الموضوع فيها واجب الوجود، وإن لم تكن ذاتية فهي تتحقق في مادة يكون الموضوع فيها ممكنا، فقولنا: «الفلك متحرك» يصدق ضرورية الأزلية، و«الإنسان حيوان» يصدق ضرورية مطلقة، ففي مادة يكون المحمول هو الوجود تصدق الضرورية الميزانية ولا تصدق الممكنة الميزانية المنافية لها، وإنما تصدق الممكنة الحكمية وهي ليست منافية هذا، وفي المقام كلام طويل لا يليق بهذا المختصر.

(١) قوله: فافهم: قال الفاضل المبين: قيل: كأنه إشارة إلى أن ضرورة ثبوت الذاتيات للذات ليس من أفراد المعرف؛ فإنه ضرورة في مرتبة الماهية من حيث هي هي، والمعرف هو الضرورة في أوقات الوجود، فتفكر. انتهى. والحق أنه إشارة إلى الإيراد الذي مر ذكره في الحاشية السابقة، فتذكره.

(٢) قوله: الثاني: أي الوجه الثاني من الوجهين للشك، وحاصله: أن السالبة الضرورية في المشهور ما يحكم فيها بضرورة سلب المحمول عن الموضوع ما دام ذات الموضوع موجودة، فضرورة السلب فيها مقيدة بوجود الموضوع، والمقيد لا يصدق بدون تحقق القيد، فيلزم أن لا يصدق السالبة الضرورية بدون وجود الموضوع، والسالبة البسيطة عند وجود الموضوع تلازم المعدولة وتساويها، فلا تكون أعم منها، هذا خلف.

(٣) قوله: يلزم: [من الموجبة المعدولة لعدم صدقها بدون الموجبة] هذا إيراد ثانٍ على التعريف المشهور للسالبة الضرورية، بأنها لما قيدت هذه السالبة بقيد الوجود، فلا يلزم أن لا يصدق «لا شيء من العنقاء بإنسان بالضرورة»؛ إذ معناه حينئذ أن سلب الإنسان عن العنقاء ضروري ما دام ذات العنقاء موجودة، وهذا يقتضي وجود العنقاء، وهو ليس بموجود، فلا يصدق السالبة ونقيضها وهو «بعض العنقاء إنسان بالإمكان» كاذب قطعا، فلم يبق بين الموجبة الممكنة والسالبة الضرورية تناقض؛ لارتفاعهما عند عدم الموضوع، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين.

«لا شيء من العنقاء[١] بإنسان بالضرورة»، وأجيب[٢] بأن ما دام ظرف للثبوت الذي يتضمنه[٣] السلب، وحينئذ[٤] ....

(١) قوله: العنقاء: وهو طائر معروف الاسم مجهول الجسم، وفي غياث اللغات: عنقاء بالفتح: طائرے است دراز گردن كه نزد بعضے وجود فرضی دارد، چراکه ہیچ کس آں راندیده است، وعنقاء آں رابهمیں جهت گویند که طویل العنق بوده باشد، وبفارسی نام آں سیمرغ ست، ودر نفائس الفنون از تفاسیر مسطور ست که در زمین اصحاب الراس مرغے لبس عظیم با چهار پا، دروے مانند آدمی، وبافراط درازی گردن پیدا شده بود، ہر جاکه کودکے دیدے، ببروے آں قوم پیش حنظله بن صفوان که پیغمبر ایشاں بود رفته از آں شکایت کردند، حنظله دعا کرد حق تعالی آں مرغ رادر بعضے از جزائر انداخت، واو در آں جزائر فیل واژدہا راشکار کرده می خورد، تم كلامه.

(٢) قوله: أجيب: [في الحواشي المتعلقة بشرح الشمسية للفاضل اللاهوري] هذا الجواب مما اختاره الفاضل اللاهوري في حواشيه على شرح الشمسية حيث قال: اتفق كلمة الناظرين على أن هذه السالبة ليست أعم من المعدولة؛ لأن السلب مقيد بجميع أوقات وجود الموضوع، فلا يصدق عند عدم الموضوع، وقالوا: معنى قولهم: «السالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة» مقيد بما إذا لم يمنع مانع عن أن يكون صدق السلب بعدم الموضوع، وعندي: أن مبنى هذا أن يكون في جميع الأوقات ظرفا للسلب، ويلزم حينئذ أن لا يكون قولنا: لا شيء من العنقاء بإنسان بالضرورة، فالحق أنه ظرف للثبوت الذي يتضمنه السلب، أي ثبوت المحمول لذات الموضوع في جميع أوقات وجوده، يكون مساويا بالضرورة، وحينئذ يجوز أن يكون صدقها بانتفاء الموضوع، نحو: لا شيء من العنقاء بإنسان بالضرورة، وأن يكون بانتفاء المحمول إما في جميع أوقات وجود الذات، نحو: لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، أو في بعض أوقات وجود الذات، نحو: لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة؛ فإن الانخساف ضروري له في وقت الحيلولة الذي هو بعض أوقات الذات.

(٣) قوله: يتضمنه: وما يتضمنه السلب هو الإيجاب، فما دام ذات الموضوع موجودة قيد للإيجاب لا للسلب، وحاصله: أن السلب في السالبة الضرورية وارد على الثبوت المقيد بقيد ما دام الوجود، ومآله أن ثبوت المحمول للموضوع في جميع أوقات وجوده ليس بمتحقق بالضرورة، وهو يرجع إلى ضرورة سلب المقيد، لا إلى ضرورة السلب المقيد، فلا ورود للاعتراضين السابقين للمصنف إنما يرد أن لو كان الوجود قيدا للسلب، فتأمل. واعلم أن السالبة الضرورية في المشهور مقيدة بقيد الضرورة، وإن لم تكن مقيدة بقيد الوجود فلا يرد أن السؤال على مذهب الجمهور، والجواب إنما يصح على مذهب مير باقر داماد، كما لا يخفى.

(٤) قوله: حينئذ: أي إذا كان ما دام الوجود في السالبة الضرورية قيدا للثبوت دون السلب، يجوز صدق السالبة الضرورية بانتفاء الموضوع، نحو: لا شيء من العنقاء بإنسان بالضرورة؛ فإن ثبوت الإنسان للعنقاء في جميع أوقات وجوده ليس بمتحقق بالضرورة؛ لعدم تحقق العنقاء في وقت، حتى يمكن ثبوت الإنسان له.

يجوز صدقها بانتفاء[1] الموضوع وبانتفاء المحمول،[2] إما في جميع الأوقات أو بعضها،[3] نحو: لا شيء من القمر بمنخسف[4] بالضرورة، وفيه:[5] أنه يلزم أن لا تنافي[6] الإمكان؛ فإن كل قمر منخسف بالفعل، فيصدق بالإمكان، ويبطل[7] ما قالوا: .....

الذاتي كل قمر منخسف

(١) قوله: بانتفائه: [لعدم اقتضائه وجوده، نحو: لا شيء من العنقاء بإنسان بالضرورة.]

(٢) قوله: وبانتفاء المحمول: أي يجوز صدق السالبة الضرورية بانتفاء المحمول وإن كان الموضوع متحققا، وهذا وهذا الانتفاء إما في جميع الأوقات بأن لا يتحقق المحمول في وقت من أوقات وجود الموضوع، نحو: لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة.

(٣) قوله: أو بعضها: أي أو كان انتفاء المحمول عن الموضوع في بعض أوقات الموضوع، بأن لا يتحقق المحمول في بعض أوقات وجود الموضوع، ويتحقق في بعض آخر، نحو: لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة؛ فإن سلب ثبوت الانكساف ثابتا له في وقت للقمر في جميع أوقات وجوده ضروري، وإن كان الانكساف من أوقات وجوده وهو وقت الحيلولة بالضرورة، فالسالبة الضرورية ههنا صادقة بانتفاء المحمول في بعض أوقات الموضوع، وهو وقت التربيع.

(٤) قوله: بمنخسف: [فحينئذ يصدق العنقاء ليس بإنسان فلا إشكال.]

(٥) قوله: فيه: أي في هذا الجواب الذي اختاره الفاضل اللاهوري نظر من وجهين، قال المصنف رحمه الله: هذا النظر مما سنح لي، وحاصل النظر الأول: أن القول بكون ما دام ظرفا للثبوت، مستلزم لارتفاع المنافاة بين السالبة الضرورية والموجبة الممكنة، وهو كما ترى بيان اللزوم أنه يصدق «لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة»، كما اعترف، ويصدق «كل قمر منخسف بالفعل»، فيصدق أيضا «كل قمر منخسف بالإمكان»؛ لاستلزام صدق الإطلاق صدق الإمكان؛ لأن المطلقة العامة أخص من الممكنة، وصدق الخاص يستلزم صدق العام، فيلزم «كل قمر منخسف بالإمكان»، فالضرورية والممكنة كانتا صادقتين بالسلب والإيجاب بصدق الضرورة في السلب والإمكان، لا الإيجاب، فيلزم اجتماع النقيضين؛ لأن الممكنة الموجبة نقيض السالبة الضرورية، وهو محال قطعا، فما قال المجيب يستلزم المحال، وما يستلزمه يكون باطلا أيضا، فبطل الجواب.

(٦) قوله: لا تنافي: أي لا تكون السالبة الضرورية منافية للممكنة الموجبة، مع أن المتقرر عندهم هو التناقض بينهما، كما سيجي، فانتظره.

(٧) قوله: ويبطل: هذا هو الوجه الثاني من النظر، قال المصنف رحمه الله: والتوضيح أنهم قالوا: إن الموجبة الضرورية المطلقة أعم مطلقا من الموجبة الضرورية الأزلية، وأما سالبتهما فمستاويتان؛ لأنه إذا صدق السلب ما دام الذات، صدق السلب أزلا وأبدا؛ لأن صدق الإيجاب يستدعي وجود الذات، وقد فرض عدم الذات؛ لأن زمان الذات =

إن السالبة الضرورية الأزلية والمطلقة متساويتان؛ فإن سلب الأعم[1] أخص من سلب الأخص. وبالجملة: يلزم مفاسد غير عديدة،[2] لا تخفى على المتدرب، ....

السالبة الضرورية

= زمان السلب باعتبار الفرض، فزمان الإيجاب لا يكون إلا زمان عدم الذات، فكيف يصدق الإيجاب لاستدعائه وجود الذات، وأما العكس فظاهر؛ لأنه إذا صدق السلب أزلا وأبدا، صدق السلب ما دام الذات؛ فإن أوقات الذات لا تكون خارجة عن جميع أجزاء الأزل والأبد، وإذا عرفت ذلك فنقول: المجيب اعترف بأن قولنا: «لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة» سالبة ضرورية صادقة، فإن قال: إن السالبة الأزلية لا تصدق في هذا المثال، بناء على أن السلب ليس أزليا لثبوت «كل قمر منخسف بالإمكان الأزلي»، فذلك ينافي ما عليه الجمهور من أن مساواتهما وإن التزم صدقها، ويتصرف في معناه مثل التصرف في معنى السالبة الضرورية المطلقة، ويقول: إن السلب وارد على الثبوت أزلا وأبدا مسلوب بالضرورة، فنقول على هذا التقرير أيضا: يبطل المساواة؛ فإن الثبوت ما دام الذات أعم مطلقا من الثبوت أزلا وأبدا، فسلبهما يجب أن يكون النسبة بينهما بالعكس؛ فإن سلب الأعم أخص من سلب الأخص، وأما إذا كان الظرف قيدا للسلب، لا للمسلوب، لا يلزم ذلك؛ لأنه إذا كان الظرف قيدا للسلب على ما هو مذهب الجمهور، فلا يبطل المساواة بينهما؛ لأنهما لا يكونان حينئذ نقيضين للثبوتين، حتى يتحقق النسبة بينهما على عكس نسبة الإيجابين، بل يكونان سلبيين مقيدين متلازمين، كما لا يخفى على المتفطن. انتهى مع زيادة. فإن قلت: إن الثابت بالبيان المذكور إنما هو العموم والخصوص بين السلبين مطلقا، والمقصود هو إثبات تلك النسبة بين السلبين المقيدين بقيد الضرورة، ومن المعلوم أن المقيد لا يكون نقيضا للمقيد الآخر، قلت: إنه إذا كان النسبة بين سلب الثبوت ما دام الذات وبين سلب الثبوت أزلا وأبدا العموم والخصوص مطلقا بعكس ثبوتيهما، يلزم أن يكون النسبة بين ضرورتي هذين السلبين أيضا كذلك؛ فإن ضرورة الخاص تستلزم ضرورة العام، ولا ينعكس، كما لا يخفى.

(١) قوله: سلب الأعم: [وهو الموجبة الضرورية المطلقة؛ إذ هي أعم من الموجبة الضرورية الأزلية].

(٢) قوله: غير عديدة: أي غير محصورة بالعدد، يعني أن التعريف المشهور للضرورية المطلقة مستلزم لمفاسدة كثيرة، لا يخفى هذه المفاسد على المتدرب والمتفكر بالفكر الصائب فيها أنه يلزم أن لا تنعكس السالبة الضرورية كنفسها، ولا إلى الدائمة؛ فإنه لا يصدق في المثال المذكور قولنا: «لا شيء من المنخسف بقمر بالضرورة أو دائما» فيبطل القواعد المبنية على هذا الانعكاس كإثبات إنتاج ضروب الشكل الثاني بعكس الكبرى الضرورية إلى الضرورية والدائمة، ورده إلى الشكل الأول، ومنها: أن السالبة الضرورية المطلقة والموجبة الجزئية الممكنة العامة نقيضان، وهو ليس كذلك، فجميع ما هو مبني على تناقضهما فهو فاسد أيضا، ومنها: أن السالبة الكلية =

وغاية ما يجاب[1] به: أن الوجود أعم من المحقق والمقدر، وفيه ما فيه.[2]
عن أصل الإشكال　　المأخوذ في التعريف

الثاني:[3] المشهور في تعريف[4] الدائمة المطلقة ما حكم فيها بدوام النسبة ما دام ذات
أي المبحث الثاني　　أي القضية التي حكم فيها　　إيجابية كانت أو سلبية

الموضوع موجودة. وههنا شك، وهو أنه يلزم[5] ....
أي في تعريف الدائمة

= الدائمة المطلقة والموجبة الجزئية المطلقة العامة نقيضان، وعلى هذا التقدير ليس كذلك؛ لصدق أخصيهما، وهما السالبة الضرورية المطلقة أخص من الدائمة، والموجبة الكلية المطلقة العامة الأخص من الموجبة الجزئية المطلقة العامة، فتصدقان بالضرورة، فما يبنى على تناقضهما فهو أيضا كذلك.

(١) قوله: غاية ما يجاب إلخ: أي الجواب الذي لا جواب سواه عن أصل الشك، هو أن الوجود المفهوم من قيد ما دام الوجود في الضرورية أعم من المحقق الواقع في نفس الأمر والمقدر المفروض فيها، ففي صورة عدم وجود الموضوع وإن لم يكن وجوده محققا، لكنه مقدر، فيصدق قولنا: «لا شيء من العنقاء بإنسان»؛ فإن حاصل تعريف الضرورية ما يحكم فيها بضرورة النسبة في جميع الأزمنة التي يقدر الذات موجودة فيها، والإنسان مسلوب عن العنقاء في زمان قدر فيه وجوده، وتكون السالبة أعم من الموجبة؛ لأنه يكفي في صدق السالبة بهذا المعنى الوجود المقدر، ولا بد في الموجبة من الوجود المحقق.

(٢) قوله: فيه ما فيه: قال الفاضل السنديلي: لعل وجهه: أن قيد الوجود معتبر في الموجبة الضرورية أيضا، فلما كان الوجود أعم من المحقق والمقدر، لا يكون السالبة الضرورية البسيطة أعم من الموجبة المعدولة الضرورية، كما لا يخفى، قال أكثر ناظري شرح الشمسية: هذه السالبة لتقييدها بقيد الوجود ليست أعم من الموجبة، وقولهم: «السالبة أعم من الموجبة» مخصوص بما إذا لم يمنع مانع عن صدق السالبة بدون وجود الموضوع، ولعل هذا غاية العذر في هذا المقام، لكن التعميم في الوجود من المحقق والمقدر لازم عليهم أيضا، وإلا لم يصدق قولنا: «لا شيء من العنقاء بإنسان بالضرورة»، بل يصدق نقيضه وهو قولنا: «بعض العنقاء إنسان بالإمكان» كما عرفت.

(٣) قوله: الثاني: أي المبحث الثاني من المباحث التي ذكرت في التكملة شك واعتراض على تعريف الدائمة المطلقة في المشهور.

(٤) قوله: في تعريف: إلى المشهور في تعريف الدائمة المطلقة أنها التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع، أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة، كقولنا: دائما كل إنسان حيوان، ودائما لا شيء من الإنسان بحجر.

(٥) قوله: أنه يلزم: وهو تقرير الشك، وحاصله: أن الوجود مثل قولنا: «زيد موجود دائما ما دام موجودا» صادق، مع صدق قولنا: «زيد ليس بموجود بالإطلاق العام»، وإذا صدقتا في مادة واحدة، فلا يكون بين الدوام والإطلاق العام تناقض؛ لاجتماعهما في مادة واحدة، ولا يخفى أن الشك ليس مخصوصا بقضية محمولها الوجود، =

أن لا يفارق الدوام الذاتي[١] الإطلاق العام في قضية محمولها الوجود، فلا يكون بينهما تناقض. قيل[٢] في حله:[٣] المتبادر من التعريف أن يكون المحمول مغايرا للوجود، ...
أي تعريف الدائمة — لا الوجود نفسه

= بل هو منتقض أيضا في قضايا محمولاتها من لوازم الوجود، كقولنا: الجسم متحيز وغير ذلك؛ فإنها ثابتة للموضوع في جميع أوقات وجوده، ومرتفعة في أوقات العدم، إلا أن يقال: المراد في قضية محمولها الوجود، أو ما في حكمه من عدم مفارقة في أوقات الوجود، وعلى هذا فلا يتوجه الجواب بأن القضية التي محمولها الوجود قضية ذهنية، والكلام في القضايا الخارجية أو الحقيقية، ولا الحل المذكور في المتن، ومثل هذا يرد على تعريف الضرورية أيضا، سواء كانت الضرورة فيها بشرط الوجود أو في زمان الوجود؛ فإن الموضوع الذي ليس موجودا أزلا وأبدا، يمكن أن يكون المحمول ثابتا له في زمان وجوده، أو بشرط وجوده، ولا يثبت له المحمول في وقت عدمه، فيصدق الضرورية الموجبة والمطلقة العامة السالبة، فيصدق السالبة الممكنة العامة؛ لعمومها من الفعليات، مع أنها نقيض للضرورية عندهم.

(١) قوله: الدوام الذاتي: المشتمل عليه الدائمة المطلقة، والإطلاق العام المشتمل عليه المطلقة العامة، لا تفارق بينهما، بل يوجد كلاهما في قضية محمولها الوجود، حاصله: أن في التعريف المشهور لا دائمة المطلقة شك، وهو أن لا يبقى بين الدائمة المطلقة والمطلقة العامة تناقض، مع أن إحداهما نقيض الأخرى، والدوام الذاتي والإطلاق العام في قضية محمولها الموجود، مثل: زيد موجود، مجتمعان؛ فإنه يصدق «زيد موجود دائما ما دام ذات زيد موجودة» و«زيد ليس بموجود بالإطلاق العام» أيضا صادق؛ لعدم ضرورة وجوده، فلا يبقى بينهما تناقض، هذا خلف.

(٢) قوله: قيل: القائل الفاضل اللاهوري في حاشيته على شرح الشمسية حيث قال: إن المتبادر من التعريف أن يكون المحمول مغائرا للوجود، فلا يرد أنه يلزم على هذا التعريف أن يكون زيد موجودا دائمة؛ لدوام ثبوت المحمول للموضوع ما دام الموضوع موجودا، ويلزم من ذلك أن لا يكون بين الموجبة الدائمة والسالبة المطلقة تناقض؛ لصدق قولنا: «زيد موجود ما دام موجودا» و«زيد ليس بموجود بالإطلاق العام».

(٣) قوله: في حله: أي حل الشك، وإظهار غلط ما فهمه الشاك، وحاصله: أن ما فهمه الشاك من تعريف الدائمة من كونها أعم من أن يكون المحمول فيها مغائرا للوجود أو نفسه، ليس بصحيح؛ فإن المتبادر من تعريفها بما حكم فيها من دوام نسبة المحمول إلى الموضوع ما دام ذات الموضوع موجودة أن يكون المحمول مغائرا للوجود، وإلا يلزم تقييد الشيء بنفسه، وهو ظاهر البطلان، والتعريف يحمل على المعنى المتبارد، فالقضية التي محمولها الوجود، لا يصدق فيها الدوام الذاتي بحسب المتبادر، فمن صدق الإطلاق العام فيها لا يلزم اجتماع النقيضين، حتى يلزم أن لا يبقى بينهما تناقض.

ليس هناك[١] دوام ذاتي. أقول:[٢] العقل الفعال ليس بموجود بالفعل كاذب،[٣] فيلزم صدق نقيضه،[٤] وهو دائمة مطلقة محمولها الوجود.
بحسب المتبادر

---

(١) قوله: هناك: أي في القضية التي محمولها الوجود، ليس دوام ذاتي بالمعنى المصطلح، ولا بالمعنى المتبادر، كما مر تقريره.

(٢) قوله: أقول إلخ: هذا إيراد على الفاضل اللاهوري، وحاصله: أن كلامهم يأبى عن أن يكون المراد من التعريف ما هو المتبادر، أعني تخصيص الدائمة بما يكون المحمول فيه مغائرا للوجود، كيف وهم لا يخصصون المطلقة العام بهذا التخصيص، ولا يقتضيه تعريف المطلقة العامة أيضا، فيكون قولنا: «العقل الفعال ليس بموجود» مطلقة عامة، وهو كاذب، فيلزم صدق نقيضه، وليس نقيض المطلقة العامة عندهم إلا الدائمة، فيكون نقيضه، وهو قولنا: «العقل الفعال موجود دائما» دائمة، مع أن المحمول فيها الوجود، فعلم أن الدائمة عندهم ليست مخصوصة بما يكون المحمول فيها غير الوجود، لعلك دريت منه أن حديث الصدق والكذب لغوٌ، ويكفي في دفع الحل أن يقال: «العقل الفعال ليس بموجود» مطلقة عامة عندهم بمقتضى تعريفهم إياها، فيكون نقيضها دائمة؛ لحكمهم بأن نقيض كل مطلقة عامة، دائمة.

(٣) قوله: كاذب: [لامتناع ورود العدم عليه في الواقع.]

(٤) قوله: نقيضه: أي نقيض هذا القول، أي العقل الفعال ليس بموجود بالفعل، هو قولنا: «العقل الفعال موجود دائما» وهو دائمة مطلقة؛ لأن القول الأول مطلقة عامة، ونقيض المطلقة العامة هي الدائمة المطلقة، كما سيجيء، فعلم أن الدائمة ليست بمخصوصة بما يكون المحمول فيها مغائرا للوجود، فما قال الفاضل اللاهوري فهو ليس بشيء، وكذا الجواب المبني عليه؛ فإن الشجرة تنبئ عن الثمرة، فبقي الشك، وهو أنه يلزم على التعريف المشهور للدائمة أن لا يفارق الدوام الذاتي الإطلاق العام، وتفصيل المقام بحيث يندفع هذا الشك أنك كما قد عرفت أن الضرورة المستعملة في المنطق، وهي بالمعنى الأعم، أي سواء كانت بحسب الذات أو بحسب الغير على أنحاء ضرورة أزلية وذاتية ووصفية ووقتية مثلا، ولكل ضرورة إمكان عام يقابلها بمعنى سلب تلك الضرورة عن الجانب المخالف، كما أن للضرورة الحكمية وهي الضرورة بالمعنى الأخص، أي ما يكون بالنظر إلى الذات، لا بالنظر إلى الغير، إمكانا عاما يقابلها، وهو بمعنى سلب الضرورة الذاتية كذلك، لا بد لك أن تعلم أن الدوام المستعمل في المنطق على أنحاء، دوام أزلي: وهو أن يكون الدوام متحققا في جميع أجزاء الأزل والأبد إن كان زمانيا، وأن لا يكون مسبوقا بصريح العدم والبطلان في الواقع إن كان من الأمور المتعالية عن الزمانية، ونقيضه الصريح سلب ذلك الدوام، ويلازمه فعلية الجانب المخالف، إما في جزء من أجزاء الأزل والأبد، وإما في نفس الأمر والواقع، ودوام ذاتي: وهو ما يكون في جميع أوقات الذهن، ويناقضه سلب ذلك الدوام، ويلازمه فعلية الجانب المخالف في وقت من أوقات الذات، ودوام وصفي: وهو أن يكون في جميع أوقات الوصف، =

الثالث:(1) المشروطة العامة تارة تؤخذ بمعنى(2) ضرورة النسبة بشرط الوصف العنواني،(3)

المبحث الثالث — أي نسبة المحمول إلى الموضوع

= ويلازم سلبه مفهوم الحينية المطلقة، وكما أن النسبة بين كل دوام مع نظيره من الضرورة بحسب بادئ النظر العموم والخصوص مطلقا، وعند التحقيق المساواة، كما سيأتي كذلك، لا بد أن يكون بين نقيضهما أيضا كذلك، ولما كان الدوام الأزلي أخص من الدوام الذاتي، لا بد أن يكون المطلقة العامة التي هي نقيض الدوام الذاتي أخص من المطلقة العامة التي هي نقيض الدوام الأزلي، ففي كل حادث يحمل عليه الوجود أو مفهوم من لوازم الوجود، يصدق الضرورة الذاتية والدوام الذاتي، ويكذب الضرورة الأزلية والدوام الأزلي، كما يكذب الضرورة الحكمية، فلا بد أن يلتزم كذب نقيض الضرورة الذاتية، وهو الإمكان ما دام الوجود، وكذب نقيض الدوام الذاتي وهو الإطلاق العام المقيد بقيد الوجود، وصدق نقيض الضرورة الأزلية والدوام الأزلي، وهو الإمكان الأزلي والإطلاق العام مطلقا، والحاصل: أنهم وإن لم يقيدوا الإمكان والإطلاق العام في قولهم نقيض الضرورية، الإمكان العام ونقيض الدائمة، الإطلاق العام، لكنه لا بد أن يكون مرادهم هذا التفصيل؛ ليصلح قواعدهم ويتم مقاصدهم، فتأمل.

(1) قوله: الثالث: أي المبحث الثالث من المباحث في التكملة هو تفصيل للمعاني في المشروطة العامة، وبيان للنسبة بين هذه المعاني.

(2) قوله: بمعنى: حاصله: أن للمشروطة العامة معنيين، الأول: أن المحمول ضروري للموضوع بشرط اتصافه بالوصف العنواني، بأن يكون للوصف مدخل فيها، ويكون الحكم لضرورة النسبة للذات الموصوف بالوصف العنواني من حيث إنها متصفة به، فيكون منشأ المحمول مجموع الذات والوصف، نحو قولنا: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا، والثاني: أن المحمول ضروري لذات الموضوع في جميع أوقات وصفه العنواني، لا من حيث إنها متصفة به، فالملزوم فيها هو الذات، وإنما الوصف لتعيين الوقت، وليس لزوم باعتبار مدخلية الوصف، كما في الأول، بل مع قطع النظر عنه، كقولنا: كل كاتب إنسان بالضرورة ما دام كاتبا؛ فإن الإنسانية ثابتة لذات الكاتب في جميع أوقات الكتابة، وليس لكتابة دخل في ضرورة الإنسانية لذات الكاتب، بل هي ضروري لها مع قطع النظر عن الكتابة بخلاف الأول؛ فإن تحرك الأصابع ضروري للكاتب بشرط الكتابة لا في زمانها؛ فإن زمانها مثلا وقت الظهر ليس تحرك الأصابع ضروريا لزيد الكاتب لو قطع النظر عن الكتابة. ثم اعلم أن الدوام إذ لا يختلف باعتبار مدخلية الوصف وظرفية، لم يعتبر له معنيان، ولم يفرق بين الظرفية والمدخلية في العرفية العامة، بل قالوا في بيان مفهوما ما دام الوصف من غير تفصيل، هكذا أفيد.

(3) قوله: العنواني: المعبر عنه الموضوع، بأن يكون منشأ ضرورة نسبة المحمول إلى الموضوع بمجموع الذات والوصف، كقولنا: بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا؛ فإن تحرج الأصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب، أعني أفراد الإنسان مطلقا، بل ضرورة ثبوته إنما هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة.

وأخرى[1] بمعنى ضرورتها في جميع أوقات[2] الوصف، وفي الأولى[3] يجب أن يكون
تؤخذ المشروطة العامة أي النسبة
للوصف مدخل في الضرورة[4] بخلاف الثانية،[5] وبينهما[6] عموم من وجه.

---

(١) قوله: أخرى: أي تارة أخرى تؤخذ المشروطة العامة، يعني أن ثبوت المحمول للموضوع ضروري في جميع أوقات الوصف، ولا دخل له في هذه الضرورة، كقولنا: كل كاتب إنسان بالضرورة ما دام كاتبا؛ فإن الإنسانية ثابتة لذات الكاتب في جميع أوقات الكتابة من دون مدخلية للكتابة، ومحصل الفرق أن المعنى الأول مقيد بمدخلية الوصف، والثاني غير مقيد بها، لا أنه مقيد بعدم مدخلية الوصف، حتى يكون مباينا للأول، ولا يجامعه.

(٢) قوله: في جميع إلخ: [نحو: كل كاتب إنسان بالضرورة في جميع الأوقات وصف الموضوع.]

(٣) قوله: الأولى: أي في المشروطة العامة بالمعنى الأول، أي ضرورة النسبة بشرط الوصف العنواني.

(٤) قوله: في الضرورة: [فالضرورة فيها المجموع الذات والوصف] أي في ضرورة نسبة المحمول إلى الموضوع دخل للوصف؛ لكون الشرط ما يتوقف عليه الشيء، فيكون الحكم بضرورة النسبة للذات الموصوفة بالوصف العنواني، من حيث إنها متصفة به.

(٥) قوله: الثالثة: أي المشروطة العامة بمعنى ضرورة النسبة في جميع أوقات الوصف؛ فإنها ليس فيها للوصف الموضوع مدخل في الضرورة؛ فإنه يكون الحكم فيه بضرورة النسبة بالذات الموضوع في أوقات الوصف، لا من حيث هي متصفة به.

(٦) قوله: بينهما إلخ: أي بين المعنى الأول للمشروطة العامة والمعنى الثاني لها عموم وخصوص من وجه بحيث يجتمعان في مادة، ويفترقان في مادتين، أما الاجتماع فهو فيما يكون الوصف العنواني نفس الذات أو ذاتيا لها، نحو: كل إنسان أو كل ناطق حيوان بالضرورة ما دام إنسانا أو ناطقا، فثبوت الحيوانية ضروري للذات بشرط الإنسانية أو الناطقية، أو في جميع أوقاته، فاجتمع المعنيان في هذه المادة، وأما افتراق المعنى الأول عن الثاني، فهو فيما إذا كان المحمول ضروريا للذات بشرط الوصف المفارق في قولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا، فثبوت تحرك الأصابع للكاتب بشرط الكتابة، ولها مدخل فيه، وليس ثبوته ضروريا في زماننا؛ لأن الكتابة نفسها ليس ضرورية للكاتب في زماننا، فكيف يكون المشروطة بها ضروريا في زماننا، فيوجد الأول بدون الثاني، وافتراق الثاني عن الأول في مادة الضرورية الذاتية التي يكون الوصف العنواني وصفا مفارقا عن الذات من غير شرط، كما في قولنا: كل كاتب إنسان؛ فإن ثبوت الإنسان للكاتب ضروري في زمان الكتابة، لا بشرطها؛ لعدم مدخليتها ضرورة الإنسانية، وإلا يلزم المجعولية الذاتية، فيوجد الثاني بدون الأول. قال الفاضل السنديلي: لعل هذا أي العموم والخصوص من وجه بالنظر إلى نفس المفهوم في بادئ الرأي، وإلا فالتحقيق يقتضي أن يكون النسبة بينهما العموم والخصوص مطلقا، كما ذهب إليه البعض؛ فإنه لا بد لثبوت الكتابة في =

الرابع:[١] ذهب[٢] قوم إلى أن الممكنة العامة ليست قضية بالفعل؛[٣] لعدم اشتمالها على الحكم، فليست[٤] موجهة، وذلك[٥] خطأ، ....

(أي المبحث الرابع) (ومنهم شارح المطالع) (بل هي قضية بالضرورة) (بل هي مشتملة على إمكان الحكم)

= زماننا من علة فيكون ضروريا، ويكون المشروط بها في هذا الزمان أيضا ضروريا؛ فإن الكلام في الضرورة بالمعنى الأعم، فيكون الضرورة ما دام الوصف أعم من الضرورة بشرط الوصف مطلقا. انتهى مع زيادة. وقال الفاضل العماد وهو الحق: فإن المعنى الثاني لما كان غير مقيد بمدخلية الوصف، والأول مقيدا بها كما عرفت، فكلما وجد الأول، وجد الثاني من غير عكس، وهو العموم المطلق.

(١) قوله: الرابع: أي المبحث الرابع من المباحث في التكملة هو بيان أن الممكنة العامة قضية أم لا، وإحقاق للحق، كما سيجيء.

(٢) قوله: ذهب: قوم من المنطقيين ومنهم شارح المطالع إلى أن الممكنة العامة ليست قضية بالفعل، بل هي قضية بالقوة؛ لعدم اشتمال الممكنة على الحكم، بل هي مشتملة على إمكان الحكم؛ لأنا إذا قلنا: الإنسان كاتب بالإمكان، فلا تعرض فيها إلا للجانب المخالف، وأما الجانب الموافق فيحتمل أن يكون واقعا، وأن لا يكون واقعا، وليس له تعرض أصلا، فبالنظر إلى هذا الطرف لا يكون قضية فضلا عن الموجهة، والقضية بالفعل هي المطلقة. وقال العلامة التفتازاني: قولنا: «كل ج ب» بالإمكان يشتمل على حكم ورابطة لا محالة، ومفهومه: أن ب ثابت لـ«ج» مع انتفاء الضرورة عن الثبوت أو اللاثبوت، ولا معنى للقضية، إلا أن يحكم فيها بأن وصف المحمول صادق على ذات الموضوع، سواء كان بالإمكان أو بالفعل، وكل منهما كيفية زائدة على النسبة، وقال بعضهم: القضية المقيدة بقيد الإمكان قضية بالقوة وموجهة بالفعل.

(٣) قوله: بالفعل: وإنما قيد؛ لعدم كونها قضية بالفعل؛ إذ الممكنة قضية بالقوة القريبة عن الفعل باعتبار اشتمالها على الموضوع والمحمول.

(٤) قوله: فليست إلخ: أي القضية الممكنة ليست قضية بالفعل، بل هي قضية بالقوة القريبة من الفعل باعتبار اشتمالها على الموضوع والمحمول والنسبة، وعدها من القضايا كعدهم المخيلات في القضايا، ولا حكم فيها بالفعل، فليست موجهة؛ فإنها فرع كونها قضية.

(٥) قوله: وذلك: أي ما ذهب إليه القوم خطأ ليس بصواب، بل الصواب أنها قضية ومشتملة على الوقوع واللاوقوع؛ لأن الوقوع ليست عبارة عن الفعلية، بل مفهومه هو الثبوت الحكائي، أعم من أن يكون على نهج الفعلية أو الإمكانية. اعلم أنه قال شارح المطالع: الممكنة ليست قضية بالفعل؛ لعدم اشتمالها علم الحكم، وإنما هي قضية بالقوة القريبة من الفعل باعتبار اشتمالها على الموضوع والمحمول والنسبة، وعدها من القضايا كعدهم المخيلات منها، مع أنه لا حكم فيها بالفعل. انتهى بمحصله. ولا يخفى أن لهذا الكلام محملين، الأول: أن يكون =

ألا ترى أن الإمكان كيفية النسبة،(١) وأصل(٢) النسبة الثبوت، نعم ذلك(٣) ....
أي الإمكان أو الثبوت بالإمكان

= مراده من الحكم الإذعان، ويكون غرضه: أن النسبة بمعنى الوقوع وإن تحققت في الممكنة وتكيفت بكفية الإمكان، لكن قد لا يتعلق الإذعان بتلك النسبة، فلا تكون قضية بناء على المشهور من غير المذعن، فلا تكون موجهة؛ لأن الموجهة ما يكون الجهة فيه جهة للقضية أي للنسبة المذعنة، لا ما يكون الجهة فيه جهة للنسبة مطلقا، والثاني: أن يكون المراد من الحكم الوقوع واللاوقوع، ومن النسبة التي سلّم اشتمال الممكنة عليها النسبة التقييدية بناء على رأي المتأخرين من القول بالنسبتين في القضية، ولما كان الأول فاحشيا كافيا لدفعه ما حققه المصنف سابقا من أن مدار القضية على احتمال الصدق والكذب، ومبناهما النسبة الحاكية، لا الإذعان، حمله على الثاني، ودفعه وفاقا للفاضل التفتازاني وغيره بقوله: «وذلك خطأ»، ألا ترى أن الإمكان كيفية للنسبة، وأصل النسبة الثبوت، حاصله: أن قولنا: كل ج ب ثابت لـــ«ج» مع انتفاء الضرورة عن الجانب المخالف له، ولا معنى للقضية إلا أن يحكم فيها بأن المحمول صادق على الموضوع وثابت له، فهو يشتمل على الحكم والنسبة بمعنى الوقوع الذي هو جزاء أخير للقضية، سواء كان فيها نسبة أخرى أو لا، وتلك النسبة أصل مدلولها الثبوت والوقوع مطلقا، أعم من أن يكون على نهج الفعلية أو القوة، وإن كان المتبادر في العرف عند الإطلاق الثبوت على نهج الفعلية، وذلك الإطلاق الثبوت على نهج الفعلية، وذلك لا يضر، كما ستطلع عليه، هذا كذا في الشرح للفاضل السنديلي.

(١) قوله: النسبة: أي الإمكان كيفية عارضة للنسبة التامة الخبرية، فالممكنة لو لم تشتمل على الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع، لزم وجود الكيفية بدون المكيف، وهو باطل.

(٢) قوله: أصل: أي نفس النسبة هو الثبوت الحكائي المستفاد من حمل المحمول على الموضوع، قال الفاضل المبين: حاصله: أن للنسبة أي الوقوع واللاوقوع اعتبارين: اعتبار التحقق واعتبار نفس النسبة، من حيث إنها يتعلق بها الإذعان، والمعتبر في القضية هو نفسها لا النسبة المتحققة، وإلا لما كانت القضايا الكاذبة التي ليست النسبة متحققة فيها قضايا حقيقية، ولم يقل به أحد، فالممكنة مشتملة على الثبوت، وهو نفس النسبة، وعلى كيفيتها هي الإمكان، فصارت قضية بالفعل؛ لاشتمالها على النسبة، وموجهة؛ لتكيفها بكيفة الإمكان الذي يقابل الوجوب والامتناع، مثلا قولنا: كل ج ب بالإمكان، مفهومه: أن ب ثابت لـــ«ج» مع انتفاء الضرورة عن الجانب المخالف له، فلا شك في كونه مشتملا على النسبة، وأصلها هو الثبوت والوقوع مطلقا، أعم من أن يكون على نهج الفعلية أو القوة، وإن كان المتبادر في العرف عند الإطلاق الأول، لكن لا يضر كون الثاني قضية.

(٣) قوله: ذلك: أي الإمكان أو الثبوت بإمكان هو أضعف مدارج الثبوت؛ فإنه متزلزل بين أن يكون وبين أن لا يكون، وأما غير الإمكان كالضرورة والإطلاق، فهو أقوى المدارج من الإمكان، كما لا يخفى.

أضعف المدارج.(١) ومن ثم(٢) قالوا: إن الوجوب والامتناع(٣) دالة على وثاقة(٤) الرابطة
أي وجوب النسبة وضرورتها
والإمكان على ضعفها،(٥) فالثبوت بطريق الإمكان نحو من الثبوت مطلقا.(٦) غاية الأمر(٧)
وقسم — الذي هو مدلول مطلق القضية

---

(١) قوله: أضعف المدارج: [أي مدارج الثبوت؛ فإنه متزلزل بين أن يكون وبين أن لا يكون.]

(٢) قوله: من ثم: أي من أجل كون الإمكان أضعف المدارج، قال المنطقيون: إن وجوب النسبة وضرورتها، وامتناع النسبة وضرورة عدمها، دالة على وثاقة الرابطة واستحكامها؛ لعدم انفكاك الرابطة من الطرفين في الصورتين، والإمكان يدل على ضعف الرابطة؛ لانفكاكها من الطرفين.

(٣) قوله: والامتناع: [أي امتناع النسبة وضرورة عدمها.]

(٤) قوله: وثاقة: [أي قوتها واستحكامها؛ لعدم انفكاكها من الطرفين في الصورتين.]

(٥) قوله: على ضعفها: أي ضعف الرابطة؛ لدلالة الإمكان على التزلزل؛ فإن توهم أن دلالة الوجوب على وثاقة الرابطة مسلّم، لكن في دلالة الامتناع عليهما كلام؛ فإنه أضعف من الإمكان، دفع بأنا قد أومأنا أن الضعف عبارة عن التزلزل، وفي الامتناع ليس التزلزل بين الطرفين، أي الوجود والعدم، بل العدم فيه ضروري، فيكون دلالة من هذه الجهة على وثاقة الرابطة، وأضعفيته من الإمكان باعتبار أنه لا يشم رائحة الوجود بخلاف الإمكان؛ فإنه قد يظهر من كتم العدم على صفحة الوجود.

(٦) قوله: مطلقا: وهو أعم من أن يكون بطريق الفعلية أو الإمكان أو الامتناع، ففي الثبوت بالإمكان يوجد الثبوت المطلق المعتبر في القضية؛ لأن هذا الثبوت قسم وخاص من الثبوت المطلق، فلما اشتملت الممكنة العامة على مطلق الثبوت الذي هو الحكم، فتكون قضية، ولما اشتملت على الإمكان الذي هو أمر زائد على مطلق الثبوت، فتكون موجهة؛ لاشتمالها على الجهة التي دالة على الكيفية الزائدة.

(٧) قوله: غاية الأمر إلخ: لما كان يرد عليه بأنا لا نسلم أن أصل الحكم الثبوت مطلقا، وإلا يفهم عند الإطلاق مطلق الثبوت، وليس كذلك، بل المتبادر من الإطلاق هي الفعلية، فأجاب المصنف رحمه الله بقوله: «غاية الأمر أن المتبادر من الثبوت» يعني ما هو دال عليه عند الإطلاق، وعدم تقييده بقيد ما هو الوقوع على طريق الفعلية، وذلك المتبادر لا يضر في عموم الوقوع، بل هو أعم من الفعل والإمكان وغيرهما، وإن كان المتبادر منه عند الإطلاق فرد منه. قال الفاضل السنديلي: والحق أن يقال: إن مدلول القضية هو الثبوت على نهج الفعلية، وهو قد يلاحظ، ويقيد بقيد الامتناع والضرورة والدوام والإمكان وغيرها، لكن بعضها من تلك القيود لا يقتضي تحقيقها تحقق المطلق، بل يقتضي رفعه وسلبه كالامتناع مثلا، والإذعان بالمقيد بذلك البعض يحصل بدون الإذعان المطلق، وصدقه لا يتوقف على صدقه، فما قال المصنف من أن مدلول القضية هو الثبوت مطلقا، لا الثبوت على نهج الفعلية، كما ينبغي هذا، وفي المقام تفصيل لا يليق بهذا المختصر.

المتبادر منه عند الإطلاق هو الوقوع على نهج[1] الفعلية، وذلك لا يضر في عمومه، كما
أي مما دل على الثبوت | أي عند عدم تقييده بالجهات | أي المتبادر | على ضعف المدارج

قالوا[2] في الوجود، وإذا كانت[3] الممكنة موجهة فالمطلقة بالطريق الأولى.
أي الحكماء | مع اشتمالها

الخامس:[4] اللادوام إشارة[5] ....
أي المبحث الخامس

---

(١) قوله: نهج: [العدم وضع لفظ في لغة الثبوت المطلق.]

(٢) قوله: كما قالوا: أي الحكماء في الوجود من المتبادر منه الوجود الخارجي وإن كان موضوعا للمعنى العام المشترك بينه وبين الذهني، فإذا استعمل فيه، كان حقيقة؛ لأنه لم يهجر استعماله فيه، بل هو شائع أيضا، كما في الحاشية، وحاصله: أن المتبادر من الوجود وإن كان وجودا خارجيا، لكن ليس هو معنى الوجود بحيث يكون موضوعا له، بل هو موضوع للمعنى العام المشترك بين الخارجي والذهني، وإذا استعمل في هذا المعنى العام المشترك، كان حقيقة، لا مجازا؛ إذ لم يهجر استعمال الوجود في المعنى المشترك، بل شائع أيضا، وإن لم يتبادر منه، والتبادر لا يضر عمومية الموضوع له، فعلم أن تبادر الثبوت على نهج الفعلية لا يضر اعتبار عمومية الثبوت في القضية أعم من أن يكون بالفعل أو بالإمكان، والإمكان قسم من العام المطلق المعتبر في القضية، ويكون المشتمل عليه قضية موجهة، فافهم.

(٣) قوله: وإذا كانت: الممكنة العامة موجهة مع اشتمالها على أضعف المدارج من الثبوت بالبيان الذي مر ذكره، فالأولى أن تكون المطلقة العامة الموجهة؛ فإنها مشتملة على الثبوت على نهج الفعلية التي هي أقوى من الإمكان، فالاشتمال على مطلق الثبوت مع كيفية زائدة مشترك بينهما. قال الفاضل السنديلي: لعلك قد تفطنت مما ذكرنا سابقا من أن مدلول القضية هو الثبوت في نفس الأمر والتحقق فيها، وليست الفعلية زائدة عليه، وهو يقيد بالإمكان وغيره أن كون الممكنة الموجهة لا يستلزم كون المطلقة العامة أيضا موجهة؛ فإن الجهة جزء رابع للموجهة مفهومها لا بد أن تكون زائدة على النسبة، والقول الفيصل: إن المطلقة التي هي نقيض الدائمة الأزلية ليست موجهة؛ فإن الحكم فيها ليس إلا بتحقق ثبوت المحمول للموضوع في نفس الواقع، وليس مدلول النسبة إلا هذا، كما عرفت، والمطلقة التي هي نقيض الدائمة المطلقة ينبغي أن تكون موجهة؛ لأن الحكم فيها بتحقق النسبة بالفعل في أوقات وجود الموضوع، وهذا معنى زائد على أصل مدلول النسبة.

(٤) قوله: الخامس: أي المبحث الخامس من المباحث في التكملة هو تبيان أن اللادوام واللاضرورة الذاتية الذين يقيد بهما البسائط؛ لجعلها مركبة إلى أيّ قضية أشيرت بهما، فقال: اللادوام إشارة إلخ.

(٥) قوله: إشارة: إنما قال: اللادوام؛ إشارة إلى مطلقة عامة، ولم يقل: اللادوام، معناه المطلقة العامة؛ لأن المعنى إذا أطلق يراد به المفهوم المطابقي، وليس مفهوم اللادوام المطابقي المطلقة العامة؛ فإن لا دوام الإيجاب مثلا مفهومه الصريح، =

إلى مطلقة عامة،(١) واللاضرورة إلى ممكنة عامة،(٢) مخالفتي(٣) الكيفية(٤) وموافقتي الكمية(٥) لما قيد بهما؛(٦) لأنهما(٧) رافعان للنسبة(٨) من غير تفاوت،(٩) ....

حال كونها — أي الإيجاب والسلب — أي الكلية والجزئية — في القضية المقيدة بها — على الجملة مطابقة

= رفع دوام الإيجاب، وإطلاق السلب ليس هو نفس رفع دوام الإيجاب، بل لازمه، فهو معناه الالتزامي، وأما اللاضرورة فمعناه الصريح الإمكان العام؛ لأن لاضرورة الإيجاب مثلا هو سلب ضرورة الإيجاب هو عين إمكان السلب، فلما كان أحد النقيضين عين معنى إحدى العبارتين، والأخرى ليست بمعنى الأخرى، بل من لوازمها، استعمل عبارة الإشارة؛ لتكون مشتركة بينهما.

(١) قوله: مطلقة عامة: فإن معنى «لا دائما» في قولنا: «كل إنسان كاتب لا دائما» مثلا أن ثبوت الكتابة لكل واحد واحد من أفراد الإنسان ليس بمتحقق في جميع الأوقات، فيلزم تحقق السلب عن كل واحد في الجملة، أما في جميع الأوقات أو بعضها، وهذا هو مفهوم الإطلاق العام للسلب الكلي.

(٢) قوله: ممكنة عامة: فإن معنى «لا بالضرورة» في قولنا: «كل إنسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة» مثلا أن ثبوت الضحك لكل واحد واحد من أفراد الإنسان، يعني الإيجاب ليس بضروري، فإذا لم يكن الإيجاب ضروريا، كان هناك سلب ضرورة الإيجاب، وسلب ضرورة الإيجاب هو ممكن عام سالب.

(٣) قوله: مخالفتي: إما حال من مطلقة وممكنة، يعني إشارة إلى مطلقة وممكنة حال كونهما مخالفتين، أو صفة لهما، وهو ظاهر.

(٤) قوله: الكيفية: أي الإيجاب والسلب، حتى إذا كانت القضية المقيدة بهما موجبة، كانتا سالبتين، وإن كانت سالبة، كانتا موجبتين.

(٥) قوله: الكمية: أي الكلية والجزئية، حتى إذا كانت القضية المقيدة بهما كلية، كانتا كليتين، وإن كانت جزئية، كانت جزئيتين.

(٦) قوله: لما قيد بهما: أي القضيبية التي قيدت باللادوام واللاضرورة، وحاصله: أن المطلقة والممكنة المشار إليها باللادوام واللاضرورة مخالفتان للأصل إيجابا وسلبا، وموافقتان له كلية وجزئية.

(٧) قوله: لأنهما: [أي الإدراك واللاضرورة] أي اللادوام واللاضرورة رافعان للنسبة في القضية المقيدة بهما، فيكونان إشارتين إلى مخالفتي الكيفية.

(٨) قوله: للنسبة: [من حيث دوامها وضرورتها، فيلزم فعلية ما يناقضها أو إمكانها.]

(٩) قوله: غير تفاوت: فيكونان إشارتين إلى موافقتي الكمية، فإن كان النسبة الأولى هي الإيجاب لكل واحد واحد، فرفعه من غير تفاوت لا يتصور إلا بأن يكون السلب أيضا عن كل واحد واحد، وكذا لو كانت النسبة الأولى هي السلب عن كل واحد واحد، يكون رفعه من غير تفاوت، بأن يكون الإيجاب أيضا لكل واحد واحد حينئذ، فتوافقهما في الكمية لأصل القضية ضروري.

فالمركبة[١] قضية متعددة؛[٢] لأن[٣] العبرة في وحدتها وتعددها بوحدة الحكم،[٤] وتعدده[٥]
أي في وحدة القضية — أي تعدد القضية
أما باختلافه كيفا أو موضوعا[٦] أو محمولا،[٧] لا رابع[٨] لها.
أي إيجابا وسلبا

السادس:[٩] النسب الأربع ....

(١) قوله: فالمركبة: تفريع على أن اللادوام إشارة إلى مطلقة، واللاضرورة إلى ممكنة إلخ، يعني إذا علم أن اللادوام واللاضرورة إشارتان إلى قضيتين، فكانت المركبة من الموجهات قضية متعددة، لا قضية واحدة، كما هو بحسب الظاهر.

(٢) قوله: متعددة: [لا قضية واحدة كما هو بحسب الظاهر.]

(٣) قوله: لأن: دليل على كون المركبة من الموجهات قضية متعددة، حاصله: أن كون القضية واحدة ومتعددة موقوف على كونها مشتملة على حكم واحد ومتعدد، والمراد بالحكم ههنا هو الوقوع واللاوقوع، فإن كان في القضية حكم واحد فقط، كانت القضية واحدة، وإن كانت مشتملة على عدة أحكام، كانت القضية متعددة.

(٤) قوله: الحكم: [وهو الوقوع واللاوقوع في القضية.]

(٥) قوله: وتعدده: لما كان مدار تعدد القضية على تعدد الحكم، فبين تعدده، وقال: وتعدده، أي تعدد الحكم إما باختلافه، أي اختلاف الحكم كيفا أي إيجابا وسلبا، يعني إذا كانا الحكم مختلفا بالإيجاب والسلب، يصير أحدهما غير الآخر، لا عينه، فصار متعددا.

(٦) قوله: أو موضوعا: بأن يكون الموضوع مختلفا، نحو: كل كاتب إنسان، وكل ضاحك إنسان، فيهما وإن كانتا موجبتين، لكن الحكم فيهما متعدد بتعدد الموضوع؛ إذ الحكم بثبوت الإنسان للكاتب غير الحكم بثبوت الإنسان للضاحك، كما لا يخفى.

(٧) قوله: أو محمولا: بأن يكون المحمول مختلفا، كقولنا: كل كاتب إنسان، وكل كاتب متحرك الأصابع؛ فإن الحكم بثبوت تحرك الأصابع للكاتب غير الحكم بثبوت الإنسان له.

(٨) قوله: لا رابع: [أي لهذه الأمور الثلاثة أو للقضية.] يعني ليس أمر رابع سوى الأمور الثلاثة توجب تعدد الحكم؛ فإنه متى لم يتعدد الموضوع والمحمول، ولا الحكم نفسه، كانت القضية واحدة بالضرورة لوحدة الحكم، سواء كان الموضوع والمحمول مفردين أو مركبين، أو أحدهما مفردا والآخر مركبا، وأيد الحكم بالمجموع أو على المجموع.

(٩) قوله: السادس: أي المبحث السادس من المباحث في التكملة في بيان أن النسب الأربع من التساوي والتباين والعموم والخصوص مطلقا، والخصوص والعموم من وجه، فتحقق في المفردات والتصورات بحسب الحمل، وفي القضايا والتصديقات بحسب الوجود، وتلخيصه: أن النسب الأربع على قسمين: قسم في المفرد، وقسم في القضايا الأول باعتبار الحمل، والثاني: باعتبار التحقق في الواقع.

في المفردات[1] بحسب الصدق[2] على شيء، وفي القضايا[3] لا تتصور؛[4] لأنها لا تحمل،[5] وإنما هي[6] فيها بحسب صدقها في الواقع.

في القضايا أي تحققها

(١) قوله: المفردات: [أي فيما ليس بقضية كالإنسان الناطق مثلا.]

(٢) قوله: الصدق: أي الحمل على شيء، بأن ما يحمل عليه الإنسان كزيد مثلا، يحمل عليه الناطق وبالعكس، قال الفاضل العماد: أي بحسب الصدق أيضا، كما يكون بحسب التحقق كالواحد والاثنين؛ فإن النسبة بينهما بحسب الصدق التباين الكلي، وبحسب التحقق العموم الخصوص المطلق.

(٣) قوله: القضايا: أي مصداقات مفهوماتها، لا مفهوماتها؛ فإنها في حكم المفردات، وأيضا لا يتصور فيها النسب الأربع إلا التباين الكلي. اعلم أن المراد بمفهومات القضايا تعريفاتها، كقولهم في تعريف الضرورية: ما حكم فيها بضرورة النسبة، وفي تعريف الدائمة: ما حكم فيها بدوام النسبة، والمراد بمصداقات تلك المفهومات الأمثلة الجزئية، كقولهم: كل إنسان حيوان بالضرورة، وكل إنسان حيوان دائما، فالمفهومان المفردان يتحقق بينهما نسبة التباين باعتبار الحمل، أي كل ما صدق عليه المفهوم الأول كالمثال الأول، لم يصدق عليه المفهوم الثاني، وكل ما يصدق عليه المفهوم الثاني كالمثال الثاني، لم يصدق عليه المفهوم الأول، وأما المثالان فهما قضيتان لا تصلحان للحمل، فالنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق باعتبار التحقق دون الحمل، فلا يقال: كل ما يصدق عليه المثال الأول، صدق عليه المثال الثاني من غير عكس، بل يقال: كل مادة صدق فيها مثال الضرورية بذكر جهة الضرورة، صدق فيها مثال الدائمة بذكر جهة الدوام، وقس على ما ذكرنا من المفهومين والمثالين والنسبتين باقي المفهومات والأمثله والنسب وجدت المفهومات كلها متباينة في الحمل، والأمثلة بعضها متساوية وبعضها متباينة، وبعضها أعم وأخص مطلقا أو من وجه بحسب التحقق.

(٤) قوله: لا تتصور: [لاشتمالها على نسبة تامة غير مستقلة] أي النسب الأربع لا تتصور في القضايا باعتبار الصدق على شيء؛ لأنها مشتملة على نسبة تامة غير مستقلة، فلا تحمل على شيء، لا على المفرد ولا على القضايا، أما الأول فلأن القضية مشتملة على النسبة التامة بخلاف المفرد، وأما الثاني فلامتناع صدق قضية على قضية أخرى، كما لا يخفى على أولي النهى.

(٥) قوله: لا تحمل: [لا على المفرد ولا على القضايا]

(٦) قوله: هي: أي النسب الأربع إنما تتصور في القضايا بحسب صدقها وتحققها في الواقع، فالمراد بالصدق في القضية الصدق بمعنى التحقق والوجود، وهو يستعمل بـــ«في» ويتعدى به، يقال: صدقت القضية في الواقع، أي تحققت ووجدت، وفي المفردات بمعنى الحمل، وهو يستعمل بـــ«على» ويتعدى به، فيقال: الكاتب صادق على الإنسان، أي محمول عليه. قال في الحاشية: الصدق بمعنى الحمل يستعمل بـــ«على»، فيقال: الكاتب صادق على الإنسان، =

ثم المنظور[1] في النسبة ما يحكم به مفهوماتها في بادي الرأي، وأما بناء الكلام على
من غير ملاحظة مقدمات فلسفية
الأصول الدقيقة التي برهنت عليها في الفلسفة،[2] فذلك مرتبة بعد تحصيل هذا الفن.[3]
[وفي نسخة: برهن]
ومن ثم[4] قالوا: ....

= أي محمول عليه، والصدق بمعنى التحقق يستعمل بـــ«في»، فيقال: صدقت القضية في الواقع، . انتهى. أي لا بد في الصدق بمعنى الحمل من اعتبار كلمة على مذكورة أو محذوفة، فلا يتم معناه بدونها، وكذلك لا بد في الصدق بمعنى التحقق من كلمة «في»، فلا ينافي استعمال كلمة «في» في الأول بعد ما ذكر كلمة «على»، كما يقال: الإنسان صادق على زيد في الواقع.

(١) قوله: ثم المنظور: جواب سؤال مقدر، وهو أن القول بعموم الدائمة من الضرورية مطلقا غير صحيح؛ إذ الدوام لا يخلو عن الضرورة وهو العلة؛ لأن الممكن لا يدوم إلا بعلة، فإذا وجدت، وجد المعلول بالضرورة، فالدائمة والضرورية متساويتان، فلا يصح قولهم: إن الدائمة أعم من الضرورية. وحاصل الجواب: أن المنظور في بيان النسبة بين القضايا ما يحكم بها مفهوماتها بحسب الظاهر، ولا ينظر في النسبة ما يحكم به النظر الدقيق، والحكم في الدائمة بحسب الظاهر بعد انفكاك النسبة من غير ضرورة، وإن كان النظر الدقيق يحكم بأن الدوام لا يخلو عن ضرورة، فالمعتبر في المنطق بيان النسبة بحسب بادئ الرأي، وليس الكلام فيه مبنيا على الأصول الدقيقة، كذا قيل.

(٢) قوله: الفلسفة: قال الفاضل الدهلوي رحمه الله: الصحيح في معنى اللفظ أن «فيلاسوفا» معناه في اللغة اليونانية: محب الحكمة؛ لأن «فيلا» معناه: المحب، وسوفا: بمعنى الحكمة، وقد صرحوا بأن «سوفسطا» معناه: الحكمة الموهمة؛ لأن «سوفا» معناه: الحكمة، و«سطا» معناه: الموهمة، ولما استعمل هذا اللفظ في كلام العرب، جعلوه بالتعريب، فيلسوف أي طالب الحكمة ومحبها ثم اشتقوا من لفظ الفيلسوف مصدرا من الرباعي اشتقاقا جعليا على وزن الدحرجة، وقالوا: فلسفة بمعنى الاشتغال بالحكمة؛ لأن المشتغل بالحكمة طالبه ومحبه كالسفسطة، فما ذكر: أن الفلسفة هو التشبه بالآلة علما وعملا، ولما كان هذه العلم موجبا لهذا التشبه، سمي بها، . انتهى، لا يساعده أقوال الماهرين في اللغة اليونانية، فافهم.

(٣) قوله: هذا الفن: أي المنطق، لا حين تحصيله، فبناء الكلام على هذا الأصول ليس من وظائف المنطق؛ إذ لا يبنى ما يتقدم على ما يتأخر، فالكلام في المنطق على الظاهر مع قطع النظر عن الدقة؛ لأنه آلة ومرتبة قبل مرتبة الفلسفة، والمنظور في التسهيل على ما ينكشف بعده في الفلسفة، فمبنى الكلام فيه على ما يحكم بظاهر المفهوم.

(٤) قوله: ومن ثم: أي من أجل أن المنظور في النسبة مفهومات القضايا في ظاهر الأمر، قال المناطقة: إن الضرورية المطلقة أخص مطلقا من الدائمة المطلقة؛ فإن العقل بحسب الظاهر يحكم بانفكاك الدوام عن الضرورة، =

إن الضرورية المطلقة أخص مطلقا(١) من الدائمة المطلقة، وحينئذ(٢) لا يستصعب (لا يشكل) عليك استخراج النسب بين الموجهات المذكورة، (سابقا) ولو استقريت(٣) (بعد الاستقرار) علمت أن الممكنة العامة أعم القضايا،(٤) ....

= بأن يكون النسبة دائمة، ولا يستحيل انفكاكها كحركة الفلك؛ فإنه دائمة غير منفكة عنه. قال المصنف رحمه الله في الحاشية: هذا في مبادئ الرأي، وأما بالنظر الدقيق فهما متساويان؛ لأن الدوام إما أن يصدق في مادة الوجوب فظاهر، وإن كان في مادة الإمكان فهو إما دوام الوجود، إذ دوام العدم ودوام الوجود واجب الوجود لغيره؛ لأن الشيء ما لم يجب، لم يوجد، فهو محفوف بالوجوب السابق، والوحوب اللاحق ودوام العدم ممتنع الوجود بالغير؛ لأن الشيء ما لم يجب عدمه، لم يتقدم؛ ضرورة أن عدم الشيء لعدم العلة التامة، وعلى كلا التقديرين فلا يخلو الدوام الواقع عن الوجوب.

(١) قوله: أخص مطلقا: لأن مفهوم الضرورة امتناع انفكاك النسبة عن الموضوع، ومفهوم الدوام شمول النسبة في جميع الأزمنة والأوقات، ومتى كانت النسبة ممتنعة الانفكاك عن الموضوع، كانت متحققة في جميع أوقات وجوده بالضرورة، وليس متى كانت النسبة متحققة في جميع الأوقات، امتنع انفكاكها عن الموضوع؛ لجواز إمكان انفكاكها عن الموضوع وعدم وقوعه؛ لأن الممكن لا يجب أن يكون واقعا.

(٢) قوله: حينئذ: إذا عرفت تعريف الموجهات، وعلمت أن المنظور في بيان النسب ما يحكم به ظاهر مفهوماتها، لا يشكل عليك، بل يتيسر لك استخراج النسب بين الموجهات المذكورة سابقا.

(٣) قوله: ولو استقريت: [أي تصفحت القضايا، وأدركت مفهوماتها.]

(٤) قوله: أعم القضايا: سواء كانت بسائط أو مركبات. قال العلامة الرازي: إن الممكنة العامة أعم من المطلقة العامة؛ لأنه متى صدق الإيجاب بالفعل، فلا أقل من أن لا يكون السلب ضروريا، وسلب ضرورة السلب هو إمكان الإيجاب، فمتى صدق الإيجاب بالفعل، صدق الإيجاب بالإمكان، ولا ينعكس؛ لجواز أن يكون الإيجاب ممكنا، ولا يكون واقعا أصلا، وكذلك متى صدق السلب بالفعل، لم يكن الإيجاب ضروريا، وسلب ضرورة الإيجاب هو إمكان السلب، فمتى صدق السلب بالفعل، صدق السلب بالإمكان دون العكس؛ لجواز أن يكون السلب ممكنا غير واقع، وأعم من القضايا الباقية؛ لأن المطلقة العامة أعم منها مطلقا، والأعم من الأعم أعم. قال الفاضل السنديلي: هذا ظاهر في ما سوى الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة، أما فيهما فعموم الممكنة الموجبة من موجبتهما أيضا ظاهر؛ لأن ضرورة الإيجاب في وقت معين، أو وقت ما لا تتصور، إلا بأن تكون في وقت من أوقات الذات، فيصدق الممكنة العامة الموجبة بمعنى سلب ضرورة السلب في جميع أوقات الذات، لكن في عموم =

والممكنة الخاصة(١) أعم المركبات،(٢) والمطلقة العامة(٣) أعم(٤) الفعليات،(٥) ....
التي يحكم فيها بفعلية النسبة

= السالبة من سالبتهما كلاما؛ لأنه يحتمل أن يكون ضرورة السلب في وقت معين، أو وقت ما من أوقات العدم، ويكون الإيجاب ضروريا في جميع أوقات الذات، فلا تصدق الممكنة السالبة؛ لأنها يحكم فيها بعدم ضرورة الطرف المقابل، وهو الإيجاب، فكيف يصدق عند ضرورة، إلا أن يكون المراد بالوقت المعين في الوقتية وغير المعين في المنتشرة ما هو من أوقات وجود الذات، فحينئذ كما لا يصدق الممكنة السالبة كما عرفت، لا يصدق السالبة الوقتية والسالبة المنتشرة الحاكمتين بعدم ضرورة السلب في وقت معين، أو وقت ما من أوقات الذات؛ لأن الإيجاب ضروري في جميع أوقات الذات على الفرض.

(١) قوله: الممكنة الخاصة: أي التي حكم فيها بعدم ضرورة الطرفين، أعم من القضايا المركبة المقيدة باللادوام واللاضرورة؛ لأن جزئي الممكنة الخاصة وهما الممكنتان العامتان، أعم من جزئي المركبة، فصار المجموع أعم من المجموع. فإن قلت: إنه يحتمل أن يكون ضروري السلب في وقت معين، أو وقت ما من أوقات العدم، لا دائما، ويكون الإيجاب ضروريا في جميع أوقات الذات، فيصدق الوقتية، ولا تصدق الممكنة الخاصة؛ لعدم صدق الممكنة العامة السالبة، وهو ظاهر، فلا يكون السالبة الممكنة الخاصة أعم من السالبة الوقتية والسالبة المنتشرة، قلت: إن المراد بالوقت المعين في الوقتية وغير المعين في المتنشرة، ما هو من أوقات وجود الذات، فحينئذ كما لا يصدق الممكنة السالبة كما قلت، لا يصدق السالبة الوقتية والسالبة المنتشرة الحاكمتين بضرورة السلب في وقت معين، أو وقت ما من أوقات وجود الذات؛ لأن الإيجاب ضروري في جميع أوقات وجود الذات على الفرض، فافهم.

(٢) قوله: أعم المركبات: [أي من القضايا المركبة المقيدة باللادوام واللاضرورة.]

(٣) قوله: المطلقة العامة: هي التي حكم فيها بفعلية النسبة أعم الفعليات، أي القضايا التي ليس فيها الحكم بالإمكان، سواء كان بالضرورة أو الدوام، وعموم المطلقة العامة من غيرها من الفعليات ظاهرا، وما يحكم فيها بالضرورة والدوام، يحكم فيها بأن هذه النسبة واقعة على نهج الفعلية.

(٤) قوله: أعم فيه: مثل ما عرفت، بأن يقال في الموجبات مسلم؛ فإنه إذا وجدت الضرورة مطلقا أو الدوام، وجدت الفعلية لا محالة، وأما في السوالب فيقال: إن الإيجاب إذا كان ضروريات في جميع أوقات الذات، لا يصدق السالبة المطلقة العامة، مع أنه يصدق السالبة الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة، فلا يكون السالبة المطلقة العامة أعم تينك السالبتين، والجواب ما عرفت من أن المراد بالوقت المعين في الوقتية وغير المعين في المنتشرة ما هو من أوقات وجود الذات، فكما لا تصدق السالبة المطلقة العامة، لا تصدق السالبة الوقتية والسالبة المتنشرة، فافهم.

(٥) قوله: الفعليات: المراد من الفعليات القضايا التي ليس فيها الحكم بالإمكان، سواء كان الحكم بالضرورة أو بالدوام أو بالإمكان، فما سوى الممكنة كلها فعليات.

والضرورية[١] المطلقة[٢] أخص[٣] البسائط، والمشروطة الخاصة[٤] أخص المركبات على وجه.[٥]

---

(١) قوله: والضرورية: [التي يحكم فيها بضرورة النسبة ما دام الذات.]

(٢) قوله: الضرورية المطلقة: التي حكم فيها بضرورة النسبة ما دام الذات أخص مطلقا من غيرها من القضايا البسيطة، وهي الدائمة والمشروطة العامة والعرفية والوقتية والمنتشرة والمطلقتان والمطلقة العامة والممكنة العامة؛ إذ كلما يصدق الفردية، يصدق جميع ذلك، كما في قولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة؛ فإنه يصدق الضرورة والدوام في أوقات الذات، وكذا في أوقات الوصف والوقت المعين وغيره بالفعل وبالإمكان.

(٣) قوله: أخص: قال الفاضل السنديلي: هذا ليس بظاهر في المشروطة العامة بشرط الوصف؛ فإنه يصدق الضرورية في مادة الضرورة الذاتية في ما يكون الوصف العنواني من الأوصاف المفارقة، كقولنا: كل كاتب إنسان بالضرورة، ولا يصدق المشروطة بشرط الوصف؛ فإن الكتابة ليس له دخل في ثبوت الإنسان له، إلا أن يقال: قوله: «على وجه» متعلق بهذا أيضا، يعني أن الضرورية المطلقة أخص البسائط على تقدير أخذ المشروطة العامة بمعنى ما دام الوصف، وإن أخذت بشرط الوصف، فيكون بينها وبين الضرورية عموم وخصوص من وجه؛ فإن ذات الموضوع قد تكون عين وصفه، وقد تكون غيره، فإذا اتحدا، وكانت المادة مادة الضرورة، صدقت الضرورية والمشروطة كلاهما، كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة أو ما دام إنسانا، وإن تغايرا فإن كانت المادة مادة الضرورة، ولم يكن للوصف دخل في تحقق الضرورة، صدقت الضرورية دون المشروطة، كقولنا: كل كاتب إنسان بالضرورة ما دام كاتبا، وإن لم يكن المادة مادة الضرورة الذاتية، وكان هناك ضرورة بشرط الوصف صدقت المشروطة دون الضرورية.

(٤) قوله: المشروطة الخاصة: التي حكم فيها بضرورة النسبة مادام الوصف لا دائما أخص مطلقا من غيرها من المركبات، وهي العرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والممكنة الخاصة؛ فإن كلما صدق أن النسبة ضرورية ما دام الوصف لا دائما، يصدق أنها دائمة ما دام الوصف، لا دائما في وقت معين أو غير معين، لا دائما، وبالفعل لا دائما وبالإمكان الخاص.

(٥) قوله: على وجه: أي على تقدير أخذ المشروطة العامة المعتبرة في ضمن المشروطة الخاصة بمعنى ما دام الوصف، وإن أخذت بشرط الوصف، فيكون بينها وبين الوقتية والمنتشرة عموم وخصوص من وجه؛ فإنه قد يتحقق الضرورة بشرط الوصف في المثال المشهور، ولا يتحقق الضرورة في وقت معين أو وقت ما؛ فإن الوصف نفسه ليس بضروري في وقت من الأوقات، فالمشروطة به بالطريق الأولى.

فصل: الشرطية(١) إن حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أخرى لزوما(٢) أو اتفاقا(٣) أو إطلاقا،(٤) فمتصلة لزومية(٥) أو اتفاقية أو مطلقة، وإن حكم فيها(٦) بتنافي النسبتين صدقا وكذبا معا، أو صدقا فقط،(٧) أو كذبا فقط،(٨) عنادا(٩) ....

أي يتحقق

بأن لا يجتمعا ولا يرتفعا

---

(١) قوله: الشرطية: قال شريف الأطباء: ترك تعريفها ههنا؛ اكتفاء بإشارة وقعت إلى تعريفها في تعريف الحملية. قال القاضي: الشرطية كالجنس العالي ليس لها مفهوم محصل حتى يتبين به كما للحملية، ولهذا اقتصر على تعريفات أنواعها، والحق أن للقضية أقساما ثلاثة أولية: الحملية والمتصلة والمنفصلة؛ لأن لهذه الأحكام الثلاثة معانٍ متحصلة في مرتبة واحدة بالقياس إلى مفهوم القضية متبائنة بحسب الحقيقة. . انتهى. أقول: وإن لم يكن لها مفهوم محصل بل مبهم، لكن فيه نوع تباين وتميز يصلح أن تعرف به الشرطية، كما فعل المصنف بتعريف الحملية وفعل غيره أيضا، فجعلوا الأقسام الأولية للقضية الحملية والشرطية ومفهوم القضية يصلح الانقسام إليها أولا.

(٢) قوله: لزوما: بأن يعقل، أو يقال: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود باللزوم، وهو أمر يقتضي الاتصال بين النسبتين، كذا في معراج المفهوم.

(٣) قوله: اتفاقا: بأن قيد، مثلا قولنا: إن كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق بالاتفاق، أي بأن يصدق النسبة على تقدير أخرى، ليس لأمر به يقتضي الأول الثاني، كذا في معراج المفهوم.

(٤) قوله: أو إطلاقا: وأنت لا تغفل أن الانقسام ترتقي إلى اثنا عشرة؛ لأن كلا من الأقسام الثلاثة عنادية أو اتفاقية أو مطلقا، فيحصل منها التسعة، فإذا جمع مع الأقسام الثلاثة للمتصلة، فبلغ مبلغ المذكور.

(٥) قوله: لزومية: [نشر على ترتيب اللف، يعني الأول متصلة لزومية، والثاني اتفاقية، والثالث مطلقة.]

(٦) قوله: وإن حكم فيها إلخ: كقولنا: زيد إما أن يكون إنسانا أو فرسا، أو صدقا فقط، كقولنا: هذا الشيء إما أن يكون إنسانا أو فرسا، أو كذبا فقط، كقولنا: هذا الشيء إما أن يكون إنسانا أو لا فرسا.

(٧) قوله: أو صدقا فقط: أي أو حكم بكون التنافي بينهما في الصدق، بحيث لا يجتمعان في الصدق، يعني إذا صدقت إحداهما، لا يصدق معها الأخرى، ويمكن الاجتماع في الكذب بأن يكذبان معا، كقولنا: هذا الشيء إما أن يكون إنسانا أو فرسا.

(٨) قوله: أو كذبا فقط: أي حكم بكون التنافي بينهما في الكذب، لا في الصدق، بحيث لا يجتمعان في الكذب، يعني إذا كذبت إحداهما، لم يكذب الأخرى معها، ويمكن الاجتماع في الصدق بأن يصدقا معا، كقولنا: هذا الشيء إما أن يكون لا إنسانا، أو لا فرسا.

(٩) قوله: عنادا: أي يكون التنافي في الصدق والكذب، أو في الصدق فقط، أو في الكذب فقط، عنادا يعني باعتبار ذاتي الجزئين، كما في قولنا: هذا العدد إما زوج أو فرد.

أو اتفاقا أو إطلاقا،(١) فمنفصلة حقيقية، أو مانعة الجمع، أو مانعة الخلو، عنادية(٢) أو اتفاقية أو مطلقة، وربما يعتبر في مانعتي(٣) الجمع والخلو التنافي في الصدق والكذب مطلقا،(٤) وبهذا المعنى(٥) يكونان أعم.(٦)

هذه حقائق الموجبات، أما سوالبها(٧) فرفع إيجاباتها، ....

المعاني المذكورة من أقسام الشرطيات

---

(١) قوله: أو إطلاقا: [من غير أن تقيد التنافي المذكور بالعناد، والاتفاق يكون التنافي في الصدق والكذب أو أحدهما.]

(٢) قوله: عنادية إلخ: هذا نشر على ترتيب اللف في قوله: «عنادا أو اتفاقا أو إطلاقا» يعني الأولى منفصلة حقيقة عنادية، ومنفصلة حقيقية اتفاقية، ومنفصلة حقيقية مطلقة، وقس عليه الثاني والثالث.

(٣) قوله: في مانعتي إلخ: التنافي في الصدق والكذب، أي يحكم في مانعة الجمع بالتنافي في الصدق مشروطا بعدم الحكم في جانب الكذب أصلا، لا بالتنافي ولا بسلب التنافي، ويحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب، ولا بسلب التنافي، ويحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب مشروطا؛ لعدم الحكم في جانب الصدق أصلا، لا بالتنافي ولا بسلبه، وإن شئت التفصيل في هذا المقام فارجع إلى الحاشية المسماة برفع الاشتباه عن شرح السلم بحمد الله.

(٤) قوله: مطلقا: يحتمل الوجهين، أحدهما: أن يكون الحكم في مانعة الجمع بالتنافي في الصدق، أو لم يحكم فيها بالتنافي في الكذب، سواء حكم بعد التنافي في الكذب، أو لم يحكم بشيء من التنافي وعدمه، يحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب، ولا يحكم بالتنافي في الصدق، سواء حكم بعدم التنافي في الصدق، أو لم يحكم بشيء منهما، أي من التنافي وعدمه، والآخر أن يحكم في مانعة الجمع بالتنافي في الصدق، سواء حكم بالتنافي في الكذب، أو بعدم التنافي، أو لم يحكم بشيء منهما، أي من التنافي وعدمه، ويحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب، سواء حكم بالتنافي في الصدق أو بعدم التنافي، لو لم يحكم بشيء منهما.

(٥) قوله: وبهذا المعنى: أي الحكم بالتنافي في الصدق، وفي الكذب مطلقا.

(٦) قوله: أعم: من الحقيقة ومن المعنى الأول أيضا، فكل واحد منهما بالمعنيين الآخرين أعم من الحقيقة باعتبار المواد، وبالمعنى الثالث خاصة أعم من الحقيقة، ومن المعنيين الأولين بحسب المفهوم.

(٧) قوله: أما سوالبها: وإنما لم يجمع الإيجاب والسلب في تعريف واحد اقتداءً بالقوم؛ ليكون إشارة إلى أن إطلاق الأسامي على السوالب بطريق الاستعارة عن الموجبات والطبعية، لا بطريق الأصالة؛ فإن السالبة المتصلة ليس فيها اتصال، والسالبة المنفصلة ليس فيها انفصال مثلا، كذا في معراج المفهوم.

لسالبة اللزومية ما يحكم فيها بسلب اللزوم،[١] لا بلزوم السلب، وعلى هذا فقس،[٢]
من الشرطية أي قضية في هذه القضية
م الحكم فيها[٣] إن كان على تقدير معين فمخصوصة،[٤] وإلا فإن بين كمية الحكم بأنه
ائر السوالب
لى جميع تقادير[٥] المقدم أو بعضها، فمحصورة كلية[٦] أو جزئية،[٧] ....

) قوله: بسلب اللزوم: [الذي كان الحكم به في الموجبة اللزومية] لا بلزوم السلب؛ فإن الحكم بلزوم السلب جب، لا سالب، فالإيجاب والسلب في الشرطية لا يكون بالإيجاب المقدم والتالي، وسلب كل منهما، بل إنما كون بإيجاب النسبة وسلبها كما في الحملية، ليس إيجابها بوجودية الموضوع والمحمول، وسلبها بعدمية كل واحد هما، بل بإيجاب النسبة وسلبها، فربما كان في طرفي الحملية مشتملين على حرف السلب، ويكون القضية جبة، كذلك السلب في المتصلات والمنفصلات بحسب سلب الاتصال واللزوم والاتفاق والإطلاق.

١) قوله: فقس: أي باقي أقسام السوالب، فالسابقة الاتفاقية ما يحكم فيها بسلب الاتفاق، والسالبة المطلقة ما يحكم ها بسلب الإطلاق، والسالبة الحقيقية ما يحكم فيها بسلب التنافي صدقا وكذبا معا، وعلى هذا فقس التالي، إنما عدل المصنف عن تعريف الأقسام بتعريف شامل للموجبة والسالبة؛ لئلا يتوهم أن سلب القضية الشرطية سلب طرفيها، أو التفصيل أقسام السوالب بحسب ما يتميز عنه المتعلم تميزا تاما.

٢) قوله: ثم الحكم فيها: لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان أقسام الشرطية، شرع في أقسامها باعتبار المقدم، كما يقسم لحملية إلى الأقسام باعتبار الموضوع، لكن في الحملية باعتبار نفس الموضوع، وباعتبار ما صدق عليه من الأفراد، في الشرطية باعتبار تقادير المقدم وأوضاعه، فقال: ثم الحكم فيها، أي في الشرطية.

٤) قوله: فمخصوصة: [أي وإن لم يكن الحكم على تقدير معين.]

٥) قوله: جميع التقادير: قال بحر العلوم: اعلم أن المقدم ربما يكون مستلزما للتالي بالنظر إلى نفس ذاته، بأنه كون لازما له من غير مداخلة التقدير، سواء كان ذلك اللزوم بالذات أو بالعلة، فهذا المقدم على أي تقدير ؤخذ، يكون مصاحبا للتالي، لكن لا دخل للتقادير في هذه المصاحبة؛ فإن أريمة الحكاية عن هذا اللزوم لا بد أن كم باستصحاب التالي للمقدم على جميع التقادير؛ إذ الحكم الشرطي من غير أخذ التقديرات غير معقول، وربما كون للتقديرات دخل في ذلك الاستصحاب، فإما أن يكون الاستصحاب على بعض جميع التقديرات، وذلك ير معلوم الوقوع، والكلية المعلومة الوقوع هي الحاكية عن لزوم التالي لنفس المقدم والحكم على التقديرات.

٦) قوله: فمحصورة كلية: كقولنا: كلما كان زيد إنسانا، كان حيوانا، ودائما إما كان العدد زوجا أو فردا.

٧) قوله: أو جزئية: أي محصورة جزئية، كقولنا: قد يكون إذا كان الشيء حيوانا، كان إنسانا، وقد يكون إما ن يكون الشيء إنسانا أو فرسا.

وإلا[١] فمهملة،[٢] والطبعية ههنا[٣] غير معقولة،[٤] وسور الموجبة الكلية في المتصلة: متى[٥] ومهما وكلما، وفي المنفصلة:[٦] دائما، وسور السالبة الكلية فيهما:[٧] ليس البتة، وسور الموجبة الجزئية فيهما: قد يكون،[٨] وسور السالبة الجزئية فيهما: قد لا يكون،[٩] وبإدخال حرف السلب على سور الإيجاب الكلي، وإطلاق «لو» و«إن» و«إذا» و«إذ»، و«إما» للإهمال.[١٠]

سور الموجبة الكلية — أي في المتصلة والمنفصلة — أي في المتصلة والمنفصلة

---

(١) قوله: وإلا: أي وإن لم يبين كمية الحكم، بل يحكم فيها على وضع أوضاع في الجملة.

(٢) قوله: فمهملة: كقولنا: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

(٣) قوله: والطبعية ههنا: لعل فيه رد على بعض شارحي التهذيب الذاهب إلى تحققها في الشرطية أيضا، ولكنها لم يعتبر الاقتصار، على ما هو المعتبر في الحمليات، فالطبعيات من الشرطيات غير معتبرة في العلوم، لا أنها لا تتصور، ولعل منشأ قول هذا الشارح: أنه لما وجد التقادير في الشرطيات كالأفراد في الحمليات، ويتصور فيها الحكم على نفس الطبعية من حيث هي هي، أو من حيث العموم، فكذلك يتصور في الشرطية أن يحكم على نفس التقدير، أو بما هو عام، فالطبعية والمهملة في الشرطيات أيضا ممكنتان، ولعل وجه التعريض ما أشرنا إليه من أن هذا إنما يصح لو تحققت في الشرطيات ماهية كلية مشتركة بين التقادير والأحوال، وهو ممنوع.

(٤) قوله: غير معقولة: لا أنها معقولة غير معتبرة، كما في الحملية، ولعل هذا رد على من قال: وإنما لم يعتبر الطبعية في الشرطية؛ اقتصارا على ما هو المعتبر في الحمليات والطبعيات منها غير معتبرة عندهم؛ لعدم اعتبارها في العلوم.

(٥) قوله: متى إلخ: نحو متى ومهما وكلما كان الشمس طالعة فالنهار موجود.

(٦) قوله: وفي المنفصلة: أي سور الموجبة الكلية المنفصلة: دائما، نحو: دائما إما أن يكون العدد زوجا أو فردا.

(٧) قوله: فيهما: أي سور السالبة الكلية في المتصلة والمنفصلة: ليس البتة، نحو: ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود، وليس البتة إما أن يكون هذا الشيء عددا أو زوجا.

(٨) قوله: قد يكون: نحو: قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، قد يكون إما أن يكون هذا الشيء حيوانا أو إنسانا.

(٩) قوله: قد لا يكون: نحو: قد لا يكون إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود، وقد لا يكون إما أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا.

(١٠) قوله: للإهمال: اعلم أن الكلمات المستعملة في الشرطية بعضها موضوع للشرط، وبعضها متضمن لمعناه، والشرط تعليق أمر على آخر، أعم من أن يكون بطريق اللزوم أو الاتفاق، فلا دلالة لها على اللزوم أصلا، =

ال الشيخ:[١] «إن» شديد الدلالة على اللزوم، و«متى» ضعيفة، و«إذ» كالمتوسط،
فيه نظر،[٢] وأطراف الشرطية لا حكم فيها[٣] الآن، ولا بلزوم قبله، ولا بعد التحليل،
أي فيما قال الشيخ — الحكم في أطراف الشرطية

= وكذا «إما» مثلا لمجرد الانفصال، سواء كان على وجه العناد أو الاتفاق، فإذا أزيد في المتصلة والمنفصلة جهة ن جهاتها من اللزوم أو العناد وغيرهما، فلا بد من الذكر صريحا إذا ذكر، تسمى موجهة، كقولنا: كلما كان ا ب فـ«ج»، ولزوما أو اتفاقا أو دائما إما أن يكون ج ب، أو عنادا أو اتفاقا، وإذا لم يذكر الجهة، تسمى طلقة، كذا قال الفاضل السنديلي.

١) قوله: قال الشيخ في الشفاء: إن حروف الشرط يختلف، فمنها: ما يدل على اللزوم، ومنها: ما لا يدل على لزوم، فإنك لا تقول: إن كانت القيامة قامت فيحاسب الناس؛ إذ لست ترى الناس يلزم من وضع المقدم؛ لأنه يس بضروري، بل إرادي من الله جل شأنه، وتكون إذا كانت القيامة قامت فيحاسب الناس، وكذلك لا تقول: ن كان الاثنان موجودا فالاثنان زوج، لكن تقول: متى كان الاثنان موجودا فالاثنان زوج، فشبه أن يكون لفظ إن» شديد الدلالة على اللزوم، و«متى» على ضعفه، و«إذ» كالتوسط، وأما «إذا» فلا دلالة له على اللزوم البتة، ل على مطلق الاتصال، وكذلك «كلما» و«لما»، وجعل صالح المطالع مهما «ولو» أيضا من هذا القبيل.

٢) قوله: وفيه نظر: لأن الشرط إنما هو التعليق بأمر مطلقا، أعم من أن يكون لزوما أو اتفاقا، فلا دلالة لشيء منها على اللزوم، والفرق بين «إن قامت» و«إذ قامت» وبين «إن كان الإنسان موجودا» و«متى» كان لا يجب أن يكون بدلالة «إن» على الشك في وقوع المقدم وعدم دلالتها عليه، بل هذه الكلمات بعضها متضمن لمعناه، والشرط هو تعليق أمر على آخر، أعم من أن يكون بطريق اللزوم أو الاتفاق، فلا دلالة لها على اللزوم أصلا على ما لا يخفى لمن له قدم في علم العربية والعجب أن «أو» دال على اللزوم، وإذا لا يدل عليه مع «إذ» ليس موضوع للشرط البتة، وفي رائحة الشرط على أن قبيل هذا البحث ليس من وظائف المنطق، فلا يجد شيئا فيه كثير نفع، وإنما فضول من الكلام، هذا ما أفاده شارح المطالع.

(٣) قوله: لا حكم فيها الآن: قال السيد الزاهد: المحكوم عليه بالحكم الشرطي هو القضية الحملية من حيث هي قضية حملية، واقتران الأداة كـ«إن» و«أو» لا تنافي أن يكون قضية، بل التركيب معها تنافيه، وكذا اشتمال القضية على النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية، لا تنافي عليها مطلقا، بل الحكم الحملي فقط، وأيد كلامه بما أفاده الرئيس في الشفاء هو أن القول الجازم ما يحكم فيه بنسبة معنى إلى معنى، إما بإيجاب أو سلب، وذلك المعنى إما أن يكون فيه هذه النسبة، أو لا يكون، فإن كان النظر فيه لا من حيث هو واحد وجملة، بل من حيث يعتبر تفصيله فهو شرطي، وإن لم يكن كذلك فهو حملي. انتهى ملخصا. أقول كما قال ولي الله: إن أطراف الشرطيات لو كانت قضايا، فلا بد أن يحتمل الصدق والكذب، ومن المعلوم انتفاؤه فيها، والثانية لعلة في غير موضع؛ =

ومن ثم[١] كان مناط صدق الشرطية وكذبها هو الحكم بالاتصال والانفصال، كالإيجاب
بين النسبتين في المتصلة بين النسبتين في المنفصلة
والسلب، نعم تكون شبيهة بحمليتين أو متصلتين أو منفصلتين أو مختلفتين، وتلازم
الأطراف
الشرطيات[٢] وتعاندها مع قلة جدواها مبسوط في المطولات.

تتمة: فيها مباحث. الأول: قد اشتهر بين القوم أن المتلازمين يجب أن يكون أحدهما علة للآخر، أو كلاهما معلولي علة واحدة[٣] كالمتضائفين،[٤] وذلك مما لا دليل عليه،[٥] ....

= لأن مراده بقوله: «وذلك المعنى إما أن يكون فيه النسبة إلخ» أن الشرطية عبارة من نسبة معنى إلى معنى، بحيث يعتبر النسبة في جانب المنسوب إليه؛ لأنا نقول: لا بالفعل، بل بالقوة ويكون النظر فيه لا من حيث إنه واحد بل يكون النظر فيه من حيث التفصيل، والحملية عكسه، وبالجملة إطلاق النسبة على أطراف الشرطيات رفع منه مسامحة.

(١) قوله: ومن ثم إلخ: [أي من أجل أن أطراف الشرطية لا حكم فيها] لأن أطراف الشرطية على تقدير كون فلم متحققا فيها، لم يصح الحكم بأن مناط صدقها وكذبها هو الحكم بالاتصال والانفصال، كيف ومحصل الشرطية حينئذ يرجع إلى الحملية المركبة، وبهذا البيان يندفع ما أورد عليه، فتأمل.

(٢) قوله: تلازم الشرطيات: [أي بيان أن أحدها معاندة للأخرى غير مستلزمة لها.]

(٣) قوله: علة واحدة: المراد بالعلة العلة الموجبة وهي التي يمتنع تخلف المعلول عنها، وإلا لكان كل علة متلازمة لمعلولها، ولكانت الموجودات بأسرها متلازمة بعضها لبعض؛ لاستنادها إلى الواجب تعالى كلها، ولعلهم أرادوا بكون أحدهما علة للآخر، أعم من أن يكون علة بالذات أو بالواسطة، كيف فإن سلسلة العلل بين العلة والأولى والمعلول الأخير تلازما بقياسات من الشكل الأول، وكذا المراد من قوله: «معلولي علة واحدة» الاستثناء إلى الثالث، أعم من أن يكون بالذات أو بالواسطة، كذا قال الفاضل السنديلي، وتوضيحه في رفع الاشتباه.

(٤) قوله: كالمتضائفين: دفع لما قيل من التلازم قد يكون من غير علاقة العلية، ومثل بالمتضائفين، وجه الاندفاع ظاهر؛ لأن المتضائفين لا يخلو إما أن يكونا حقيقتين أو مشهورتين، وعلى كلا التقديرين يتم المطلوب، أما الحقيقتان فبافتقار كل منها إلى معروض الآخر، كالأبوة والبنوة، وأما المشهورتان فبافتقار بعض كل منها، وهو إضافة إلى بعض الآخر وهو ذاته، كالأب والابن.

(٥) قوله: لا دليل عليه: لكن ضرورة العقل حاكمة، وإلا أمكن انفراد وجود أحدهما عن الآخر.

بل يستدل(١) على بطلانه بأن عدم عدم الواجب تعالى(٢) متلازم(٣) لوجوده(٤) إذا كان
أي بطلان ما اشتهر
عدم الواجب تعالى ممتنعا لذاته،(٥) فعدم ذلك العدم غير مستند إلى أمر آخر؛ ....
غير منسوب يكون علة له

(١) قوله: بل يستدل: قال مولانا ولي الله: أنت تعلم أنه لا يشفي العليل، وأما أولا: فبأن التلازم لا يتوقف على علاقة العلية؛ لأن المحالين أيضا متلازمان، وأما ثانيا: فبأن معلولي علة واحدة مطلقا يوجب التلازم، بناء على انعقاد الشكل الأول، هو أن كلما وجد أحد المعلولين، وجدت علة، وكلما وجدت علة، وجد المعلول الآخر، وكلما وجد أحد المعلولين، وجد المعلول الآخر، والقول بأن كلا من المعلولين لا يستلزم العلة إلا من جهة مصدرية، والعلة لا يستلزم المعلول الآخر إلا من جهة آخرى، فلا يتكرر الحد، أي ولا ينفع، كيف والكلام في العلة الموجبة والعقل السليم لا ينقبض أن يكون لعلة واحدة موجبة معلولات كثرة بجهة واحدة، وأما ثالثا: فلأن هذا الكلام موقوف على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة، وذلك كما ترى، وأما رابعا: هو أنهم جوزوا تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد شخصي، ولا شك أن التلازم بين العلة المذكورة ومعلولها مفقود مع كونها موجبة بمعلولها، وما قال المحقق الدواني: إن العلة فيه القدر المشترك، فهو باطل، كما حققناه في بحث التصورات من أن التوقف المأخوذ في العلة هو المصحح؛ لدخول الفاء، لا المعنى المشهور، وإرجاع العلة إلى القدر المشترك خلاف صراحتهم، فتدكر ما علمناك سابقا، لعل الحق لا يتجازو عنه.

(٢) قوله: عدم الواجب تعالى: متلازم، قالوا: إن التلازم عبارة عن علاقة بين شيئين بحيث يمتنع الانفكاك بينهما نظرا إلى نفس تجوهرهما، لكنه لا يتحقق إلا بأن يكون أحدهما علة موجبة للآخر؛ ليمتنع الانفكاك، أو يكونا معلولي علة واحدة بجهة واحدة، بحيث يوقع الارتباط الافتقاري بين كل واحد من المتلازمين، كيف ولو لم يكن الأمر كذلك، فيلزم أن يكون المعلولات القديمة متلازمة؛ لأن الواجب عز اسمه علة موجبة لها؛ لأن حقيقتها ما يمتنع بها لخلف المعلول عن العلة، وذا متحقق فيها.

(٣) قوله: متلازم: فإن قلت: لم يأخذوا مطلق اللزوم، قلنا: إنهم قسموا القضية إلى اللزومية والاتفاقية ومطلق اللزوم نظرا إلى العلة متحقق فيها.

(٤) قوله: لوجوده: تحقيق المقام على وجه ينكشف به اللزوم هو: أنهم ماذا أرادوا بالتلازم، إن أرادوا المعنى الأخص، أعني امتناع الانفكاك بين الشيئين نظرا إلى نفس تجوهرهما، كما هو الظاهر من كلماتهم، فنقول: الانفكاك نظرا إلى نفس الذات لا يقتضي العينية؛ فإن المخالفين أيضا متلازمان، وقد تحقق التلازم بين الواجبين أيضا، وإن أرادوا به المعنى الأعم، أعني امتناع الانفكاك في نفس الأمر مطلقا، فينسد ما قالوا: إن اللزومية تقابل الاتفاقية؛ فإن اللزوم بالمعنى الأعم يتحقق في الاتفاقية أيضا داخل بكلامهم وجه لست أحصله، كذا قيل.

(٥) قوله: ممتنعا لذاته: [أي بالنظر إلى ذاته، مع قطع النظر عن أمر خارج.]

لأن أحد النقيضين[١] إذا كان ممتنعا، كان النقيض الآخر ضروريا، وبيّن أن وجوده غير معلل، فبين الوجود[٢] وعدم العدم[٣] تلازم بلا علة فتدبر.[٤]

(لذاته - بالنظر إلى ذاته - في محله - وجود الواجب - بعلة فلا حاجة إلى بيانه - وجود الواجب - أي عدم عدم تعالى)

الثاني:[٥] اختلف في استلزام المقدم المحال للتالي[٦] مطلقا في نفس الأمر، فمنهم من أنكره مطلقا، ومنهم من أنكره إذا كان[٧] التالي[٨] صادقا، ....

(أي الممتنع في نفس الأمر - من المنطقين - أنكر هذا الاستلزام)

---

(١) قوله: حد النقيضين: أقول: قال مولانا ولي الله: ومن ههنا يندفع التوهم بأن الوجود يجوز أن يكون علة لعدم العدم، وجه الاندفاع ظاهر؛ لأن أحد النقيضين إذا كان واجبا، كان الامر ممتنعا وبالعكس، فوجوده إذا كان واجبا فقدمه ممتنع، فقدم القدم؛ إذ هو نقيضه يكون واجبا لذاته غير محتاج إلى علة.

(٢) قوله: فبين الوجود: ولا تذعن بأن العدم لا يضاف إلا إلى الوجود، فعدم العدم يكون نقيضا لثبوت العدم، لا لعدم الواجب؛ لأنه في معنى السلب البسيط؛ لأنا نستدل بأن ثبوت العدم على الواجب ممتنع لذاته؛ لتصادم الواجب الذاتي، فيكون نقيضه أعني سلب ثبوت العدم واجبا لذاته.

(٣) قوله: وعدم العدم إلخ: أقول: ويمكن الجواب عن أصل الاستدلال بوجود، أما أولا: بأن مرادهم بالمتلازمين المتلازمان اللذان يتغاير كل واحد منهما عن الآخر مفهوما ومصداقا، ولا شك أن عدم العدم ووجود الواجب متحدان مصداقا، وأما ثانيا: بأن مرادهم بالمتلازمين المعلولان المتلازمان، ولا شك أن وجود الواجب وعدم العدم ليس من هذا القبيل، وأما ثالثا: بأن المراد بهما الموجود وإن خارجا. أقول: إنه تعسف قولهم: «إن المتلازمين لا بد من أن يكون أحدهما على الآخر إلخ» لو تم، فلا يحكم العقل السليم بالتفرقة بين الوجود في الخارج بحسب نفس الأمر، ولعله من الفطريات، كذا قيل.

(٤) قوله: فتدبر: إشارة إلى ما قيل: إن المحقق عندهم أن العدم لا يضاف إلا إلى الوجود خاصة، كما اختاره المصنف رحمه الله، فعدم العدم ليس بشيء، وإنما هو ثبوت العدم، فيكون في قوة الموجبة المعدولة وهو ليس نقيضا لعدم الواجب؛ ليلزم من امتناعه ضرورية.

(٥) قوله: الثاني: [أي المبحث الثاني من مباحث التتمة] اعلم أنه لا خلاف في استلزام المقدم الصادق للتالي الصادق، ولا في عدم استلزام الصادق الكاذب، إنما الخلاف في استلزام الكاذب، فلذا قال: الثاني.

(٦) قوله: للتالي: سواء كان التالي صادقا في الواقع أو كاذبا.

(٧) قوله: إذا كان إلخ: لأن الكاذب لم يكن واقعا أصلا، فلم يجتمع مع الصادق أصلا، لا لزوما ولا اتفاقا.

(٨) قوله: إذا كان التالي إلخ: كقولنا: إذا ارتفع النقيضان، ارتفع أحدهما، وكلما تحقق مجموع شريك الباري، تحقق شريك الباري، ففرض المقدم الذي تاليه جزءا له متضمن لفرض التالي حينئذ، فيكون مستلزما له، وفيه إذا كان الكل محالا، يجوز أن يكون الجزء منفكا عنه، فلا استلزام على تقدير الجزئية أيضا، كذا في مرآة الشروح.

عليه يدل(١) كلام الرئيس، ومن هٰهنا(٢) قال: إن ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما، في الشفاء
أنه لا لزوم في إن كان الخمسة زوجا فهو عدد بحسب نفس(٣) الأمر. ومنهم من زعم
ن الاستلزام ثابت إذا كان التالي جزءًا للمقدم، وذلك تحكمٌ،(٤) ومنهم من زعم(٥) أنه من المنطقيين
ابت إذا كان بينهما علاقة، وهو الأشهر،(٦) ....

---

(١) قوله: يدل: عليه كلام الشيخ حيث قال في الشفاء: إذا وضع محال على أن يتبعه صادق في نفسه، كقولنا: إن كانت الخمسة زوجا، فهو عدد يصدق على سبيل الاتفاق، وأما بطريق اللزوم فهو حق من جهة الإلزام؛ فإن من رى أن الخمسة زوج، يلزمه القول بأنه عدد، وليس حقا في نفسه؛ لأن استلزام زوجية الخمسة للعدد بسلب أن كل زوج عدد لكنه كاذب على ذلك الغرض يصدق قولنا: لا شيء من العدد بخمسة زوج فلا شيء من الخمسة لزوج بعدد، فليس كل زوج عدد؛ لأن سلب الشيء عن جميع أفراد الأخص يستلزم سلبه عن بعض أفراد الأعم، وأيضا لو صدق «كلما كانت الخمسة زوجا، كانت عددا» يصدق كل خمسة عدد زوج، لكنه باطل، فيكون المتصلة التي في قوته باطلة. انتهى ملخصا. واعترض عليه شارح المطالع بوجوه، إن شئت الاطلاع فليراجع إليه.

(٢) قوله: ومن هٰهنا: قال: ويمكن أن يستدل عليه بأن ارتفاع أحد النقيضين مستلزم لتحقق الآخر، وهكذا في حال الآخر، وهو بعينه اجتماع النقيضين، وربما يستدل على المتقدمين، ويقال: إن اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما؛ لأن تحقق كل من النقيضين يستلزم ارتفاع الآخر، فلا بد أن يجامع معه أيضا ولا تذعن بأن اجتماع النقيضين ليس بموجود في نفس الأمر، فلا يلزم المحذور؛ لأن مقصودنا أن تحققه يستلزم ارتفاع النقيضين على تقدير كونه موجودا في نفس الأمر، فتأمل فيه، كذا قيل.

(٣) قوله: نفس: [بناء على عدم استلزام المحال الصادق.]

(٤) قوله: وذلك تحكم: [ضرورة أن مدخل الخصوصية الجزئية في الاستلزام] لأنه تخصيص بلا مخصص، كيف والعلاقة إلخ خاصة بين المقدم والتالي حيث وجدت ممتنع الانفكاك، ولا يدخل فيه؛ لخصوصية الجزء.

(٥) قوله: ومنهم من زعم: هذا مما اختاره العلامة الرازي والفاضل المحمود الجونفوري، ولعله أقرب إلى الصواب.

(٦) قوله: وهو الأشهر: وهذا هو مختار أكثر المحققين، كباقر الداماد والمحمود الجونفوري صاحب شمس البازغة وشارح المطالع وغيرهم، حيث قالوا: لا فرق بين المحال والممكن في الاستلزام؛ لعلاقة طبعية وعقلية، وعدمه لعدمهما، فإذا صح عند العقل أن يكون بين محالين علاقة عقلية بعد فرض وجودهما، جاز أن يحكم بكونهما متلازمين، وإلا فلا، كذا قال الفاضل السنديلي. وقال الملا أنوار الحق: أي وإن لم يكن بينهما علاقة عقلية، فلا يحكم بالتلازم، فحينئذ إما يكذب الحكم بالاتصال إذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة، إما بالفطر، كما في تحقق =

ومن ثم[١] قال: إن المقدم يجب أن لا يكون منافيا للتالي؛ فإن المنافاة يصحح الانفكاك، بين المقدم والتالي والملازمة تمنعه، وفيه: أن حاصل[٢] ذلك يرجع إلى لزوميتين موجبتين،[٣] تالي إحداهما نقيض أي أحد النقيضين تالي الأخرى، ....

= المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة إلى عدم تحقق أحدهما وحمارية الإنسان بالنسبة إلى صاهلية، وإما بالكتاب، كما في حمارية الإنسان بالنسبة إلى إدراكه الكليات على تقدير الحمارية، وإما بصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي، فإذا لم يكن هناك علاقة أصلا، لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة، بأن يتفق التحقق التقديري في المعدودات لبعضها دون بعض، فلا يصح القول بأن القضيتين الكاذبتين لا تتفقان صدقا أصلا.

(١) قوله: ومن ثم: [أي من أجل توقف الاستلزام على العلاقة.]

(٢) قوله: أن حاصل إلخ: قيل: حاصله: أن المنافاة يوجب صدق قولنا: لو تحقق أحدهما، لم يتحقق الآخر، والملازمة يستدعي تحقق قولنا: لو تحقق أحدهما، تحقق الآخر، ولا منافاة بينهما قط؛ فإن نقيض اللزوم سلبه، لا ملازمة أخرى، ويمكن اجتماعهما في حاق الواقع، بأن يكون المقدم مستلزما للنقيضين، وأنت لا يخفى عليك ما فيه؛ لأنه كما يرجع إلى موجبتين لزوميتين بحيث يكون التالي في أحدهما عينه، وفي الآخر نقيضه الأولى، باعتبار اللزوم، والثانية باعتبار المنافاة، كذلك يمكن إرجاعه إلى موجبة لزومية نظرا إلى اللزوم، وسالبة لزومية بالنظر إلى المنافاة بين عين المقدم والتالي؛ فإن التالي إذا كان منافيا للمقدم بحسب انتفاء عينه محال، يتردد العقل بين لزوم التالي وعدمه، فلا يصح الحكم بجزم اللزوم، ولا خفاء على أحد أنهم شرطوا العلاقة؛ لتصور الجزم باللزوم. وبالجملة: الفطرة السليمة شاهدة بأن المقدم والتالي ما لم يكن بينهما علاقة، فلم يحكم العقل بجزم اللزوم للآخر، وقد بقي إشكال قوي، هو: أن الشيء قد يستلزم نقيضه، كما أن عدم الزمان مستلزم لوجوده، واجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما، بل القياس الخلف لا يتم بدون تسليم المقدمة القائلة، أعني استلزام الشيء لما ينافيه، ولا يمكن التفصي عنه، إلا أن يقال: إن عدم الزمان ونظائره إنما يستلزم نقيضه، وكلامنا: «أن المقدم محال نظرا إلى نفس تجوهره مع قطع النظر عن أمر زائد» لا يستلزم ما ينافيه، وإلا لانسد حكم الجزم بالزوم نظرا إلى نفس ذاته، وهو ينهدم أساس اللزومية رأسًا، فإذا لا ينتفع القول بأن لازم اللازم لازم وهو يوجب الجزم باللزوم؛ لأن لزوم اللزوم لا يفيد الجزم باللزوم نظرا إلى نفس ذاته. انتهى. وما أفاد بعض الأجلة في الأفق المبين، فهو كلام مما لا يعبأ به، لا أن يحمل كلامه على ما حققناه، إن شئت ارجع إليه، وإنما تركناه؛ خوفا للإطناب وتضيعا للأوقات.

(٣) قوله: لزوميتين موجبتين: إحداهما: مثلا قولنا: كلما تحقق المقدم المحال، لم يتحقق التالي المنافي، والثانية: بعض ما تحقق المقدم المحال، تحقق التالي المنافي، كذا في معراج المفهوم.

والخصم لا يسلم(١) المنافاة بينهما.(٢)

ومنهم من قال: إنه لا يجزم العقل باستلزام المحال محالا أو ممكنا أصلا، نعم التجويز لا حجر فيه،(٣) وهو الحق؛(٤) فإن العقل حاكم في عالم الواقع، وإذا كان شيء خارجا منه، لم يكن تحت حكمه، ومجرد فرضه(٥) ....

غير موجود فيه
أي من عالم الواقع

(١) قوله: لا يسلم المنافاة: قال بحر العلوم: وكيف يسلم؛ فإن غاية ما لزم منه اجتماع النقيضين على تقدير مقدم محال، ولا استحالة فيه.

(٢) قوله: بينهما: أي بين اللزوميتين، فلا يلزم اجتماع المتنافيين، وكيف يسلم؛ فإن غاية ما لزم اجتماع النقيضين على تقدير المقدم محال، ولا استحالة فيه، كذا قال أخ ولي الله رحمه الله.

(٣) قوله: لا حجر فيه: [أي في هذا التجويز؛ فإنه لا مانع التجويز العقل لأمر غير جازم له.]

(٤) قوله: وهو الحق: هذا مما اختاره الفاضل آقا حسين الخوانساري وأتباعه، قال في المنهية: المراد به نفي الجزم كليا وابتداء؛ فإنه قد يجزم به إذا كان لازما لجزم آخر، كما إذا جزمنا: كلما وجد المعلول الأول، وجد الواجب، فيلزم أن يجزم بواسطة عكس النقيض: أنه كلما لم يوجد الواجب، لم يوجد المعلول الأول. انتهى. قيل: يرد عليه بوجوه، أما أولا: فلأن الجزم الكلي لا يكون بين الصادقين أيضا إلا بعد الاطلاع على العلاقة فيهما، والمحالان سيان في الجزم عقد الاطلاع بالعلاقة، وأما ثانيا: فلأنا جزمنا بقولنا: «كلما لم يوجد الواجب، لم يوجد المعلول الأول» ليس بواسطة كونه عكسا للأول، بل بواسطة علاقة العلية، وفيه: أنه كاشفة أيضا عن علاقة العلية، فلا إشكال، وأما ثالثا: فلأنه قد يجزم ابتداء في بعض الصور أيضا، كقولنا: إذا كان كليا، فلم يصر جزئيا، ولك أن تقول في تصوير المذهب: إن العقل حاكم في عالم الواقع، وإذا كان شيء خارجا عنه، فلم يحكم العقل فيه أصلا، وإنما يحكم فيه بعد البرهان، لا بمجرد العقل، كما في قولنا: كلما لم يوجد الواجب، لم يوجد المعلول الأول. وبالجملة: لا نسلم باللزوم بينهما في ذلك العالم، وأما قولنا: «إن زيدا إذا كان كليا، فلم يصر جزئيا» فهو في محل خدشة؛ لأن كان الكلية عليه مما يستحيل عند العقل، فإذا فرضنا أنه كلي، فلا بأس أن يلتزم أنه كلي وجزئي معا. غاية ما يقال: إنه يوجب اجتماع النقيضين، قلنا: لا ضير فيه؛ لأن المقدم محال، والمحال يجوز أن يستلزم محالا ما لم يكن بينهما نحو من العلاقة؛ لأن الضرورة شاهدة بأن زيدا إذا كان كليا، فلم يصر جزئيا بلا شبهة، والمنع مكابرة.

(٥) قوله: ومجرد فرضه منه: أي مجرد فرض العقل لذلك الشيء أنه من عالم الواقع، لا يجدي بأن يحكم عليه لشيء من الأشياء؛ لأن الفرض وإن كان ممكنا، لكن المفروض لما كان من المستحيلات، وإنا لا نعلم حقيقة ذلك العالم حق اليقين، فكيف يحكم عليه لشيء، وإذ قد بينا فساد هذا الكلام من قبل، كذا قيل.

له منه لا يجدي في جريان الحكم، وبقاء الأحكام[١] الواقعية في عالم التقدير مشكوك.[٢]
أي الشيء لا ينفع لعدم حكمه فيما ليس في عالم الواقع غير مذعن به

الثالث: الرئيس قيَّد التقادير والأوضاع في تفسير الكلية بالتي يمكن اجتماعها مع
المبحث الثالث رئيس الحكماء أبو علي بن سينا التقادير

المقدم[٣] وإن كانت محالة في أنفسها، وبيّن أنه لو عممنا،[٤] يلزم أن لا يصدق كلية
ليست بموجودة وممكنة الشيخ

أصلا؛ فإنه إذا فرض[٥] المقدم مع عدم التالي أو مع وجوده،[٦] ....
لا متصلة ولا منفصلة

---

(١) قوله: بقاء الأحكام الواقعية إلخ: قال مولانا ولي الله: هذا جواب سؤال، وهو أن الأحكام الواقعية باقية في عالم التقدير أيضا، فالمحال وإن لم يكن في عالم الواقع حقيقة، لكنه إذا وجد فيه تقديرا، فكذا حكم العقل باستلزامه لأمر واقع يجزم به، يوجد بحسب التقدير، فتحقق الجزم في عالم الواقع ولو تقديرا.

(٢) قوله: مشكوك: لأن الشك والتردد ينافي الجزم واليقين، وهو ليس بحق؛ لأن الحكم باستلزام المحال قد يكون بدهيا، كالحكم باستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق أحدهما، وباستلزام حمارية زيد ناهقية، فمن أين أخذ العقلاء عبارة كاملة حتى لا يجزم بالاستلزام، مع أنه يتصور كل شيء سواء كان من الممكنات والمستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوما وعنوانا، فيحكم عليه بأحكام مناسبة بين الأحكام الحملية أو الشرطية، ويعقد قضايا إيجابية كانت أو سلبية.

(٣) قوله: مع المقدم: ولم يشترط إمكان تلك الأوضاع في نفسها؛ ليشتمل ما إذا كان المقدم كاذبا، كقولنا: كلما كان الفرس إنسانا، كان حيوانا؛ فإن معناه: أن الحيوان لازم للإنسانية على جميع الأوضاع التي يمكن اجتماعها مع المقدم، أعني إنسانية الفرس مع كونه ضاحكا وكاتبا وناطقا وراكبا ونائما إلى غير ذلك وإن كانت محالة في أنفسها، لكنها ممكنة الاجتماع معه.

(٤) قوله: أنه لو عممنا: إنما قيد الأوضاع بالممكنة الاجتماع مع المقدم في اللزومية الكلية والعنادية، لا الاتفاقية الكلية الخاصة؛ لأن المعتبر فيها الأوضاع الكلية في نفس الأمر، لا الممكنة الاجتماع، وإلا لم يصدق الكلية أصلا؛ لأنه يمكن أن يجتمع نقيض التالي مع المقدم، كعدم ناهقية الحمار مع ناطقية الإنسان، وإلا لكان بين المقدم والتالي ملازمة، وحينئذ لا يتحقق التوافق في الصدق.

(٥) قوله: فإنه إذا فرض إلخ: هذا لف ونشر مرتب، أي إذا فرض المقدم مع عدم التالي ومع عدم لزوم التالي، لا يستلزم التالي ضرورة امتناع استلزام الشيء للنقيضين، وأما إذا فرض المقدم مع وجود التالي أو مع عدم عناده إياه، لا ينافيه ضرورة امتناع معاندة الشيء للنقيضين، فإذا فرض المقدم في مانعة الجمع مع صدق الطرفين، امتنع أن يعانده في الصدق؛ لاستلزام التالي حينئذ، فلو عانده لازما منافيا أو في مانعة الخلو مع كذبهما، يمتنع أن يعانده التالي في الكذب.

(٦) قوله: وجوده:[أي مع وجود التالي كأخذ الزوج مع المفرد.]

لا يستلزم التالي(١) ولا ينافيه،(٢) وأورد بأن المحال(٣) جاز أن يستلزم النقيضين وأن
في المنفصلة المورد المحقق التفتازاني في شرح الشمسية
يعاندهما، فلا نسلم عدم الصدق، وأجيب(٤) بأن المراد لم يحصل الجزم بصدقها؛ فإن
في المتصلة والمنفصلة بطريق الكلية
الإمكان لا يفيد الوجوب. أقول:(٥) فيجب التقييد بالممكنات في أنفسها فافهم.
أي تقييد التقادير والأوضاع

(١) قوله: لا يستلزم التالي: [في المتصلة اللزومية] وإنما قال: يستلزم التالي، ولم يقل: يستلزم عدم التالي؛ لأنه مناسب للمدعى وكافٍ له، بخلاف الاستلزام، كما لا يخفى.

(٢) قوله: ولا ينافيه: أي لا ينافي المقدم التالي في المنفصلة على الآخرين؛ لأن وجود الشيء لا يعاند نفسه، فلا يصدق.

(٣) قوله: وأورد بأن المحال إلخ: حاصله: أن المقدم يجوز أن يكون ملزوما للتالي ونقيضه في اللزومية، وأن يعاندهما في العنادية بناء على أن المحال يجوز أن يستلزم محالا آخر، أجاب عنه المحقق الدواني بما محصله أنه لو كان المقدم مستلزما للنقيضين، فيلزم المنافاة بين اللازم والملزوم؛ لأنه كلما صدق المقدم، صدق أحد النقيضين، وكلما صدق أحد النقيضين، فلم يصدق نقيضه، وكلما صدق المقدم، لم يصدق النقيض الآخر، ومعاندة المقدم لأحد النقيضين يوجب كونه ملزوما للنقيض الآخر، لزم المنافاة بين اللازم والملزوم، وهو محال؛ لأن المنافاة يقتضي الانفكاك، والملازمة يمنعه، فيلزم الانفكاك وعدمه في نفس الأمر، أقول كما قال ولي الله: هذا عجيب من المحقق؛ لأن الكبرى في حيز المنع كيف والمفروض أن المقدم يستلزم النقيض، فلا نسلم أن «كلما صدق أحد النقيضين فلم يصدق النقيض الآخر»، نعم إذا كان المقدم ممكنا، فيستحيل عليه صدق النقيضين معا، وقس عليه حال العناد.

(٤) قوله: أجيب إلخ: هذا الجواب بتغير الدعوى بأن يقال: إن التقادير لو عمت فلم يحصل الجزم، يصدق الكلية؛ لأن عدم التالي لو فرض مع المقدم، فالعقل يجوز أن لا يلزم التالي؛ لأن استلزام المحال للنقيضين وإن كان جائزا، لكنه ليس بواجب، وكذا معاندة المحال للنقيضين غير واجبة وإن جوزنا ما أورد عليه المحقق التفتازاني بأن المحال، وإن جاز استلزامه للنقيضين، لكن ذلك واجب في الصورة المذكورة؛ لأن كل كلية لزومية فالتالي فيه لازم المقدم، فإذا فرضنا على وضع لزومه لنقيض التالي، لكان استلزامه للنقيضين واجبا، وأنت خبير بما فيه؛ فإنه لا يتجه على كلام المجيب أصلا، فتأمل.

(٥) قوله: أقول إلخ: حاصله: أن الجزم باللزوم لا يمكن مع التقادير المستحيلة، وإن كان يمكن اجتماعها مع المقدم؛ لجواز أن لا يكون التالي لازما مع ذلك التقادير المستحيلة بناء على جواز استلزام المحال، وأما إذا كان التقادير ممكنة، فلا شيء في اللزوم؛ لأن المانع منتفٍ، ومما ينبغي أن يعلم أن المقدم في القضية الكلية اللزومية مستلزم في الاقتضاء، لا مدخل فيه للأوضاع أصلا، وإلا لم يستقل هو وحده، بل هو مع اقتران أمر آخر معه، فاعتبار الأوضاع فيه للتنبيه على أنه مستقل في مرتبة نفس تجوهره بالاقتضاء لذاته ملزوم له مع تلك الأوضاع، =

الرابع:(١) الاتفاقية، قد اعتبر فيها صدق الطرفين، وقد يكتفى(٢) فيها بصدق التالي(٣)
في الاتفاقيات — أي المقدم والتالي في الواقع
فقط، فيجوز تركيبها عن مقدم محال وتالٍ صادق؛ فإن الصادق(٤) في نفس الأمر باقٍ
أي تركيب الاتفاقية
على فرض كل محال صرح به الرئيس، والحق أن التالي لو كان منافيا للمقدم، لم يصدق
أي بتلك التركيب — وهو مختار العلامة التفتازاني
الاتفاقية،(٥) ....

= بأن يكون الأوضاع حيثية تقييدية ومتممة له، نعم أن القضية اللزومية الجزئية لا يكفي فيها نفس المقدم، فلا يجب استقلاله، وإلا لكانت كلية، كقولنا: قد يكون الشيء إذا كان حيوانا، كان ناطقا؛ فإنه إنما يكون على وضع كونه ناطقا، فقد يعتبر هناك أمر آخر معه إذا انضم فيه، فيكون مجموعهما ملزوما للتالي، ولا يذعن بأنها يكون كلية بالقياس إلى أمر آخر؛ لأنه لا يصادم الجزئية بالنسبة إلى المقدم وحده.

(١) قوله: الرابع: [أي المبحث الرابع من مباحث التتمة في الاتفاقيات.]

(٢) قوله: وقد يكتفى: قيل عليه: إنه إذا صدق «كلما كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق» فيصدق «كلما لم يكن الحمار ناهقا لم يكن الإنسان ناطقا»، ونضمه إلى الأصل، فينتج «قد يكون إذا لم يكن الحمار ناهقا، كان ناهقا» هذا خلف، أقول: ويمكن أن يجاب عنه بمنع صدق العكس؛ إذ لا عكس للاتفاقيات، ولو تنزلنا عنه فنقول: إن المقدم في النتيجة محال، والمحال جاز أن يستلزم محالا، كذا قيل.

(٣) قوله: بصد التالي فقط: لأنه لما لم يعتبر فيها اللزوم، وقد كان الاتفاق عبارة عن صدق التالي عند المقدم، فذلك يتصور على نحوين، أحدهما: أن يكونا صادقين، وثانيهما: أن يكون التالي صادقا والمقدم مستحيلا، فقد يعتبر فيهما صدق الطرفين، وقد يكتفي بصدق التالي فقط.

(٤) قوله: فإن الصادق إلخ: قال شارح المطالع: معنى الاتصال: أنه لو كان الأول حقا، كان التالي حقا، فإذا كان حقيقة الأول ملزومة بحقيقة الثاني، فلا بعد في انتفائهما في الواقع؛ لجواز علاقة اللزوم بين المحالين واستلزام أحدهما للآخر، أما إذا لم يكن بينهما، فلا بد أن يكون التالي حقا في نفس الأمر؛ فإنه لو لم يكن حقا في الواقع، ما يكون حقا على ذلك التقدير بضرورة أن التقدير والفرض لا يعتبر الشيء في الواقع ما لم يكن بينهما ارتباط وعلاقة، وإذ قد وجب صدق التالي في الاتفاقية ومقدمها، احتمل أن يكون صادقا وأن يكون كاذبا، أطلقوها على معنيين، أحدهما: ما يجامع صدق تاليها فرض المقدم، وثانيهما: يجامع صدق التالي فيها صدق المقدم، سموها بالمعنى الأول اتفاقية عامة، وبالمعنى الثاني اتفاقية خاصة، فالأول لا يتركب إلا من صادقين أو كاذب وصادق؛ فإن الصادق لا بد أن يصدق على فرض كل محال.

(٥) قوله: لم يصدق الاتفاقية: العامة، كقولنا: إن لم يكن الإنسان ناطقا فهو ناطق.

وإلا أمكن[١] اجتماع النقيضين، ويسمى الأولى اتفاقية خاصة، والثانية اتفاقية عامة.[٢]

قيل:[٣] إن الاتفاقيات مشتملة على العلاقاة؛ لأن المعية ممكنة،[٤] فلها علة، والفرق فلهذه المعية

أنها[٥] في اللزوميات مشعور بها بخلاف الاتفاقيات، وفيه نظر؛ لجواز أن تكون المعية أي العلاقة أي بالبداهية أو بالنظر

اتفاقية،[٦] ومطلق العلية[٧] لا يستوجب الارتباط إذا كانت بجهتين مختلفتين، هذا. العلة بحيث يمتنع تحقق المقدم بغير تال أي خذ هذا

---

(١) قوله: وإلا أمكن: [أي دون صدق الاتفاقية مع كون التالي منافيا للمقدم] حاصله: أن التالي في الاتفاقية العامة لا بد أن يصدق على تقدير صدق المقدم، والمنافاة يوجب عدم الصدق، وإلا يلزم اجتماع النقيضين ولو كان بطريق الاتفاق. فإن قلت: قد صرح الرئيس من أن الصادق باقٍ على فرض كل محال، قلنا: هذا إنما يستقيم لو لم يكن التالي منافيا لمقدمه، وأما إذا كان منافيا له، فالصدق في معرض الخفاء، ألا ترى كيف يلتزم أحد صدق قولنا: لم يكن الإنسان ناطقا، كان الإنسان ناطقا.

(٢) قوله: والثانية اتفاقية عامة: أي التي يكتفي فيها بصدق التالي فقط على تقدير المقدم ولو كان كاذبا.

(٣) قوله: قيل: القائل شارح المطالع في شرح المطالع، فارجع إليه.

(٤) قوله: لأن المعية ممكنة: تقريره: أن صفة المعية أمر ممكن، فلا بد لوجودها من علة خارجة عن ذاتها؛ لما تقرر في موضعه من أن الممكن لا ينتزع بنفسه شيء من الوجود والعدم، وإذا وجبت العلة، يصير واجبة لها، فالصفة تحتاج في وجودها إلى الموصوف، وهو فيما نحن فيه الطرفان، فلا بد لوجودهما معا من علة؛ لإمكانهما أيضا، وهذه العلة أما نفس أحدهما للآخر، فيتحقق العلاقة بالوجه الأول، أو أمر ثالث خارج عنها، فيرجع إلى العلاقة بالمعنى الثاني، وعلى التقديرين فلا يخلو الاتفاقية عن العلاقة إلا أنها فيها غير مشعور شعورا ظاهرا، وإنما يظهر بالتأمل بخلاف اللزومية؛ فإن العلاقة فيها ظاهرة، فالفرق باعتبار ظهور العلاقة وعدمه، لا باعتبار وجود العلاقة في إحداهما دون الأخرى، كما هو الظاهر.

(٥) قوله: والفرق أنها: [أي الفرق بين اللزومية والاتفاقية على هذا التقدير] دفع لما يتوهم من أن الاتفاقيات إذا كانت مشتملة على العلاقة كاللزوميات، فيلزم اندراج الاتفاقية تحتها، وعدم الفرق بينهما، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

(٦) قوله: المعية اتفاقية: حاصله: أن المعتبر في اللزومية أن يكون المقدم والتالي معلولي علة واحدة بحيث يوقع الارتباط الافتقاري بينهما، ومن المعلوم انتفاؤه في محل الانتزاع.

(٧) قوله: مطلق العلية إلخ: [سواء كانت من جهة واحدة أو من جهتين] دفع إيراد مشهور، هو: أن معلولي علة واحدة يوجب التلازم مطلقا، وتصويره: أنه كلما وجد المعلول، وجدت علة، وكلما وجدت علة، وجد معلولها الأخير، فكلما وجد، وجد معلولها الأخير، وجه الدفع: أن كل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة إلا من جهة =

الـخامس: قالوا: الانفصال الحقيقي[١] لا يمكن إلا بين جزئين، بخلاف مانعة
أي المبحث الخامس
الجمع ومانعة الخلو، ذهب جماعة إلى أن الانفصال مطلقا لا يحصل[٢] إلا من اثنين، لا
أزيد منهما ولا أنقص، ومثل كل مفهوم[٣] ....
بأن يكون ثلاثة أو أربعة

= المصدرية والعلة لا يستلزمه إلا من جهتها الأخرى، فلم يتكرر الأوسط، وأنت تعلم ما فيه من الوهن، ولعل الحق في هذا المقام ما قلنا سابقا: إن اللزوم يطلق على معنيين، الأول: المعنى الأخص، والثاني: المعنى الأعم، والقوم جعلوا اللزومية بالمعنى الأول مقابلا للاتفاقية، وأما المعنى الثاني فهو ليس مقابل لها، حتى يتجه ما أورد ذلك.

(١) قوله: الانفصال الحقيقي: اعلم أنهم اختلفوا في تركب المنفصلة من الأجزاء، فقال بعضهم: إن الانفصال الحقيقي لا يتصور إلا بين جزئين، بخلاف مانعة الجمع والخلو، واستدل بوجهين، أما أولا: فبأن الحقيقة لا يتركب إلا من قضية ونقيضها، ولا شك أن النقيض ومساويه لا يكونان إلا واحدا، بخلاف مانعة الجمع والخلو، وأما ثانيا: فبأنه لو تألف من ثلاثة أجزاء، فالجزء الثالث لا يخلو إما أن يكون صادقا أو كاذبا، وعلى كل تقدير لا يعقل الحقيقة البتة؛ لأنه إن كان صادقا، فيجتمع مع الجزء الأخير التصادق، وإن كان كاذبا فلم يعاند الكاذب؛ لارتفاعهما معا، والجواب عن الأول بأنا لا نسلم أن الحقيقة لا يتركب إلا من شيء ونقيضه أو مساويه، بل يجوز أن يتركب من نقيضه وشيئين، كل واحد منها أخص من نقيضه وعن الثاني، بأنه إن أريد بنفي الانفصال الانفصال بين كل واحد من الأجزاء بالقياس إلى الثالث، فمسلم، لكنه لا يفي المطلوب، وإن أريد به نفي الانفصال بين مجموع الأجزاء الثلاثة، فهو عين النزاع، كيف وإنما لا يجتمع صدقا وكذبا معا، فكيف يصح القول بنفي الانفصال، وهذا كقولنا: كل كلمة إما اسم أو فعل أو حرف، ونظائره كذا قيل.

(٢) قوله: لا يحصل إلخ: قال ولي الله: لأن الانفصال نسبة واحدة، والنسبة الواحدة لا تتصور إلا بين اثنين، وما أورد بقولنا: كل مفهوم إما واجب أو ممكن أو ممتنع، فجوابه ما أفاده المصنف من أنها مركبة من حملية ومنفصلة، وذهب الفاضل اللاهوري إلى أنه مطلقا يمكن تأليفه من أجزاء فوق اثنين، بناءًا على أن الأمثلة شاهدة عليه.

(٣) قوله: ومثل كل مفهوم إلخ: دفع توهم، عسى أن يتوهم أن هذه القضية منفصلة حقيقة مركبة مما فوق اثنين، فانتقض ما قال جماعة من أن الانفصال مطلقا لا يكون إلا بين اثنين، ووجه الدفع: أن هذه القضية إن كانت في الظاهر مركبة من ثلاثة أجزاء، لكنها في الحقيقة مركبة من اثنين، إحداهما: حملية، والأخرى: منفصلة؛ إذ حاصل معناها: كل مفهوم إما واجب، أو كل مفهوم إما ممكن أو ممتنع، إلا أنه لما حذف أحد حرفي الانفصال، توهم التركيب من ثلاثة أجزاء.

ـما واجب أو ممكن أو ممتنع مركب من حملية ومنفصلة،[1] وزعم بعضهم أنه مطلقا
وكل منها — الانفصال
ـمكن تركيبه من أجزاء فوق اثنين، والحق هو الثاني؛ لأن الانفصال نسبة واحدة،[2]
ـالنسبة الواحدة لا تتصور إلا بين اثنين.[3] وما قيل:[4] إن فيه مصادرة؛ لأنه إن أراد[5]
القائل الفاضل اللاهوري
ـل نسبة واحدة انفصالية أو غيرها، فهو محل النزاع،[6] وإلا[7] فلا ينفع،[8] ....
أي إن لم يرد

---

١) قوله: حملية ومنفصلة: قال بحر العلوم: مانعة الخلو، فإن قولنا: «هذا المفهوم إما واجب» إن كذب صدق ـفهوم إما ممكن أو ممتنع على سبيل منع الخلو، وإن كذب مانعة الخلو صدقات فلينعقد بينهما انفصال حقيقي، ليس مأخوذ على أنه منع جمع، حتى يرد أنهما صادقان، فكيف ينعقد انفصال حقيقي.

٢) قوله: نسبة واحدة: فكما أن الحملية تتعد الموضوع أو المحمول، كذلك الشرطية تتكثر، ويتعدد أحد طرفيها ـي يتعدد المقدم، كقولنا: إن كان النهار موجودا فيوجد الحرارة، وإن كان الشمس طالعة فيوجد الحرارة، وإن ـكان السراج مضيئا فيوجد الحرارة وغيرها، أو يتعدد التالي، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ـذا كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة، وإذا كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء وغيرها؛ فإن النسبة بين ـلأمور المتكثرة لا تكون إلا متكثرة، لا واحدة، والواحد لا يتصور إلا بين أمرين.

٣) قوله: بين اثنين: فالانفصال مطلقا لا يتصور إلا بين اثنين، لا أزيد ولا أنقص، فالأجزاء إذا زادت على اثنين، ـم يبق الشرطية واحدة، فكما أن الحملية تتعدد بتعدد الموضوع أو المحمول، كذلك الشرطية تتكثر بتعدد أحد ـطرفيها؛ فإن النسبة بين الأمور المتكثرة لا تكون إلا متكثرة، لا واحدة، فهذه الأمثلة عند التحقيق منفصلات ـتعددة، أو منفصلة واحدة مركبة من حملية ومنفصلة، هذا ما حققه شارح المطالع، وتبعه المحقق التفتازاني.

٤) قوله: قيل: قائله الفاضل السيالكوتي في حاشية شرح الشمسية.

٥) قوله: إن أراد إلخ: حاصله: أن هذا الدليل غير تام؛ لأن فيه توقف الدليل على المدعى؛ إذ العلم بكبراه ـوقوف على العلم بالمدعى، والعلم بأن كل نسبة واحدة سواء كانت اتصالية أو انفصالية، لا يتصور إلا بين ـلاثنين موقوف على العلم بالكبرى، فيتوقف الدليل على المدعى، والمدعى موقوف عليه، فيلزم الدور.

٦) قوله: محل النزاع: [أن كل نسبة انفصالية أو غيرها، أراد أن كل نسبة حملية أو انفصالية كذلك] بين المنكر والمقر، ـالكبرى مشتملة على المدعى، فمن ينكر أن النسبة الانفصالية لا تتصور إلا بين اثنين، كيف يسلم هذه الكلية.

٧) قوله: وإلا: أي وإن لا يكون مراده ذلك، بل يكون مراده أن النسبة الحملية والاتصالية كذلك.

٨) قوله: فلا ينفع: إذ المطلوب أن النسبة الانفصالية لا تتصور إلا بين الاثنين، و لم يثبت بالدليل؛ لعدم اندراجه تحته.

فمدفوع[١] بما يدفع به لزومها في كبرى[٢] [الشكل] الأول، فتأمل،[٣] فالحقيقة [أي المنفصلة] لا تتركب إلا من قضية[٤] ومن نقيضها، أو مساوية[٥] ومانعة الجمع منها، ومما[٦] [يتركب] هو أخص من نقيضها[٧] ومانعة الخلو منها، ....

(١) قوله: فمدفوع: تقرير الإيراد ظاهر، والدفع ما يحتاج إلى بيان، وتفصيله: أن الكبرى يحكم فيها بأن الأكبر ثابت لذات الأوسط على طريق الإجمال، أي من حيث إنه مأخوذ بعنوان كلي مع عزل النظر عن خصوصه كون الأصغر فردا من أفراده، ولا شك أنه يستلزم المصادرة؛ لأن الحكم المفصل أعني العلم بالنتيجة موقوف على الإجمال، وهو لا يتوقف على حمل صدق هذا الحكم في نفس الأمر الذي يتوقف على صدق النتيجة، ولا شك أن الحكم يختلف باختلاف الأوصاف، فاندفع المحذور بحذافيره.

(٢) قوله: في كبرى الأول: وهو الفرق بالإجمال والتفصيل أن يقال: المصادرة إنما يلزم لو لوحظت بالجزئيات مفصلة، ثم حكم على موضوع الكبرى بالأكبر، وأما إذا حكم بأن ما ثبت له الأوسط محكوم عليه بالأكبر، ولم يلاحظ فيها أن ما صدق عليه الأوسط أيّ شيء هو فلا.

(٣) قوله: فتأمل: في الحاشية إشارة إلى أن هذا الدفع إنما يتم لو اعترض ملزوم المصادرة، وأما لو اقتصر على منع كلية الكبرى بأن يقال: إنها نظرية لا بد لها من دليل فلا يتم، بل لا بد من التمسك بدليل أو دعوى بداهة.

(٤) قوله: إلا من قضية إلخ: لأن أحد جزئي المنفصلة إما أن يقابله نقيضه، أو ما يساوي نقيضه، أو ما هو أعم من نقيضه، أو ما هو أخص، أو ما هو متبائن له، والثلاثة الأخيرة باطل، فتعين أحد الأولين، أما بطلان المبائنة فلأنه يلزم ارتفاع جزئي الحقيقة فيما ارتفع القضية؛ لأن القضية إذا ارتفعت فيصدق نقيضها، فيرتفع مبائنة، وإمكان اجتماعها فيما ارتفاع نقيضها؛ فإنه حينئذ يجوز صدق مبائنة، وأما الأعم فلجواز صدق الأعم بدون نقيضه، فحينئذ يمكن الإجماع، وأما الأخص فلأنه يجوز كذبه بدون نقيضه، وحينئذ يكذب القضية أيضا، فيلزم حينئذ إمكان الارتفاع.

(٥) قوله: أو مساوية: وهذا كقولنا: كل عدد إما زوج أو فرد، فإن قلت: إن الفرد في المثالي المذكور بمعنى اللازوج، وهو موجبة معدولة، وهي أخص من السالبة البسيطة، أعني قولنا: العدد ليس بزوج، قلنا: إن الانفصال الحقيقي ههنا ليس إلا في ثبوت الزوج، وثبوت الفرد للعدد الموجود، ولا شك أن السالبة البسيطة متلازمة للمعدولة عند وجود الموضوع، كذا قال مولانا ولي الله.

(٦) قوله: ومما: [أي القضية وتذكير الضمير باعتبار لفظ الموصول.]

(٧) قوله: ونقيضها: لأن مقابل أحد جزئيها إن كان نقيضه أو مساوٍ للقضية، تصير حقيقة، هذا خلف، وإن كان أعم من القضية أو مبائنا له، جاز الجمع بينهما.

ومما هو أعم[١] من نقيضها[٢] هذا.
أي من قضية أخرى — أي خذ هذا

السادس: أن منهم من ادعى اللزوم الجزئي بين كل أمرين حتى النقيضين، فلا
المبحث السادس — أي المنطقيين — سواء كان بينهما علاقة أو لا

يصدق السالبة اللزومية بل الموجبة الحقيقية، بل الاتفاقية الكليات،[٣] وبرهن عليه
بالرفع صفة للثلاث المذكور

بالشكل الثالث، وهو: كلما تحقق[٤] مجموع الأمرين، تحقق أحدهما، وكلما تحقق
أي الشكل الثالث — أي أحد الأمرين

المجموع تحقق الآخر،[٥] بل بالأول بعكس الصغرى،[٦] ....
يرد ما برهن عليه

---

(١) قوله: ومما هو عام إلخ: لوجوب تركيبها من جزئين يمتنع كذبهما فقط، باعتبار كون أحدهما أعم من نقيض الآخر.

(٢) قوله: من نقيضها: لأنه إذا لم يكن أعم، ولا يخلو من أن يكون أخص منه أو مساويا أو مبائنا، فعلى الثاني يكون حقيقة، وعلى الأول والثالث يمكن الارتفاع معا، فلم يبق مانعة الخلو.

(٣) قوله: الكليات: في المنهية: بالرفع صفة المثلث المذكورة، أما عدم صدق السالبة الكلية اللزومية على تقدير اللزوم بجزئي بين أمرين فظاهر، وأما عدم صدق الموجبة الكلية الحقيقية، فلأنه إذا كان بين أمرين لزوم، لم يكن بينهما منافاة على جميع التقادير، وكذا لم يكن بينهما اتفاق محض كلية، وأنت لو تدبرت المبحث الثاني من التتمة، وتذكرت ما فيه، لعلمت أن ههنا يرد ما يرد، ولكن الأمر سهل. انتهى. أقول كما قال ولي الله: الإيراد إشارة إلى أن اللزوم لا ينافي الانفصال؛ لأن حاصل ذلك يرفع إلى موجبتين لزوميتين يأبى أحدهما نقيض وثاني أخرى، وهو إنما يستحيل في المقدم الممكن، وأما المقدم المحال فلا نسلم استحالة فيه؛ لأنهم قد صرحوا مرارا أن المقدم المحال جاز أن يستلزم للنقيضين، وسهولة الأمر أنه لا يقلع مادة الإشكال؛ لأن غاية ما يلزم منه عدم التنافي على تقدير كون المقدم محالا، وأما إذا كان ممكنا، فلا شك أن اللزوم ينافي الانفصال مطلقا، وسيجيء بيانه مفصلا.

(٤) قوله: وكلما تحقق إلخ: ذلك أيضا ظاهر؛ فإن استلزام وجود الكل لوجود الجزء لتوقف الأول على الثاني ظاهر، لا سترة فيه.

(٥) قوله: تحقق الآخر: [ينتج بعد حذف الحد الأوسط، قد يكون إذا تحقق أحد الأمرين، تحقق الآخر.]

(٦) قوله: بعكس الصغرى: بأن يقال: قد يكون إذا تحقق أحدهما، تحقق المجموع، وكلما تحقق المجموع، تحقق الآخر، ينتج النتيجة المطلوبة، قال الفاضل اللاهوري: لا خفاء أن الصغرى على هذا التقدير اتفاقية؛ لعدم العلاقة، فاللازم النتيجة الاتفاقية. انتهى. لعل مراده: أن البرهان بالشكل الأول من أول الأمر بدون ملاحظة أن الصغرى عكس للملازمة الكلية التي هي صغرى الثالث، لا يمكن أن يتأتى؛ فإن للخصم مجالا للمنع في صغراه في أول النظر؛ لعدم ظهور اللزوم من جانب الكل للجزء، ولذا أخذ شارح المطالع والسيد السند انتظام القياس على هيأة الشكل الثالث، فلا يرد ما قيل: لم يحفظ هذا الفاضل أن عكس اللزومية لزومية، وإن الثالث يرتد إلى الأول بعكس صغراه، كذا قال الفاضل السنديلي.

فرام التفصي عنه[١] بعض المحققين بأن المجموع إنما يستلزم[٢] الجزء لو كان لكل من الأجزاء مدخل في الاقتضاء، ومن البين أن الجزء الآخر لا دخل له فيه،[٣] بل يجري[٤] مجرى الحشو، وفيه:[٥] أن اللزوم لا يقتضي الاقتضاء والتأثير؛[٦] ....

كشارح المطالع — أي اقتضاء اللزوم — فالمقدمتان ممنوعتان — أي لذلك الجزء — أي في هذا الجواب نظر وهو أن إلخ

(١) قوله: عنه: [أي من هذا الإيراد.]

(٢) قوله: إنما يستلزم: والحاصل: أن استلزام الكل للجزء ماذا أريد منه؟ إن أريد أن الكل يستلزم الجزء باعتبار الأجزاء بمعنى أن لكل من أجزائه دخل في الاستلزام والافتقار فمسلم، لكن تحققه في جميع أفراد المجموع ممنوع، وإن أريد أن الكل يستلزم الجزء، سواء كان لكل من أجزائه مدخل في الاقتضاء، أم لا، فتكرر، فحد الأوسط ممنوع بجواز أن يستلزم المجموع في الصغرى باعتبار جزء واحد، من غير أن يكون للجزء الآخر فيه مدخل، وفي الكبرى باعتبار جزء آخر، بل ليس هذا استلزام حقيقة، واستلزام المجموع على وجه الاقتضاء للجزء إنما يتحقق باقتضاء الجزء الآخر منه له.

(٣) قوله: فيه: [أي في ذلك الاقتضاء.]

(٤) قوله: بل يجري: أي بل وقوعه في الاستلزام وقوع أجنبي يجري مجرى الحشو.

(٥) قوله: وفيه أن اللزوم: حاصله: أن اللزوم عبارة عن امتناع الانفكاك، فإذا تحقق مجموع الأمرين، تحقق أحدهما البتة، كيف وتحقق المجموع عبارة عن كل واحد واحد من أجزاء، فلو لم يكن الأجزاء متحققة، فينعدم المجموع قطعا؛ لأن انعدام الجزء يستلزم انعدام الكل، ولا مدخل فيه للاقتضاء، والتأثير على ما يحكم به الفطرة السليمة، نعم استلزام الجزء لجزء آخر لا يتحقق إلا بأن يكون لكل واحد من أجزائه مدخل في الاقتضاء والتأثير، ولكن انتفاءه في محل النزاع لا يضيره ما نحن بصدده؛ لأن الدليل المقام على إثبات الملازمة الجزئية بين كل أمرين إنما يتم لو ثبت الاستلزام بمعنى الانفكاك مطلقا، كيف وحاصل الدليل أن كلما تحقق مجموع الأمرين، تحقق أحدهما؛ لأنا نعلم بالضرورة أن تحقق المجموع عبارة عن تحقق كل واحد من أجزائه، وإذا تحقق المجموع تحقق الآخر، فينتج قد يكون إذا تحقق تقييدهما تحقق الآخر بل يمكن البيان بإرجاعه إلى الشكل الأول، ويقال: قد يكون إذا تحقق أحدهما تحقق المجموع، وكلما تحقق الجمعوع يتحقق الأجزاء، ولا خفاء على أحد أن هذا البيان موقوف على النحو الأولى من الاستلزام، لا مدخل فيه للنحو الثاني من الاستلزام، وبهذا القيد يثبت الملازمة بين كل أمرين، كذا قيل.

(٦) قوله: والتأثير: فإن قلت: لا شبهة فيه أن المجموع يستدعي الجزء الآخر؛ لتألفه منهما، قلت: فرق بين الاستدعاء والاقتضاء بالعموم والخصوص؛ إذ الاستدعاء يكون من جانب المعلول للعلية، ومن جانب أحد معلولي علة واحدة للآخر، ولا يوجد الاقتضاء؛ لأنه عبارة عن الفعل والتأثير، فهو إنما يكون من جانب العلة، فلا يتحقق من الاستدعاء العلاقة الافتقارية بين أجزائه.

فإنه امتناع الانفكاك،[١] فارتباط الأمرين[٢] بهذا النمط كافٍ فيه.[٣] قال الشيخ:[٤] إذا
اللزوم — بأن يكون الانفكاك ممتنعا — ابن سينا

فرض المقدم مع عدم التالي، استلزم عدم التالي، فقال باستلزام المجموع[٥] الجزء،

وبعضهم بأنا لا نسلم[٦] تلك الكلية؛[٧] لجواز استحالة المجموع، فعلى تقدير ثبوته ينفك
وهو الفاضل اللاهوري — أي رام التفصي بعض المنطقيين — الذي هو المقدم — هذا المجموع

عن الجزء وهو الحق،[٨] بقي شيء، وهو أنا ندعي ذلك اللزوم[٩] بين كل أمرين
إذ لا يرد على شيء — على هذا الجواب

واقعين، ونبرهن عليه[١٠] بأخذ تلك الكلية[١١] ....

---

(١) قوله: امتناع الانفكاك: [بين الملزوم واللازم وإن لم يؤخر الملزوم في اللازم] قال بحر العلوم: وهو غير مستلزم للاقتضاء، ألا ترى أن المحالين ربما يتلازمان.

(٢) قوله: فارتباط الأمرين: [أي على وجه يكون بينهما امتناع الانفكاك مطلقا] قال مظهر أنوار الحق: حاصله: أن استلزام الكل للجزء مما يقبل النزاع؛ فإنه إنما يصير بامتناع الانفكاك، ولا شبهة في امتناع الانفكاك الجزء عن الكل، ومن المعلوم أن الكل ليس علة للجزء، بل الأمر بالعكس، فكيف يكون الاقتضاء والتأثير في ما نحن فيه، فالقول بأن يكون للجزء دخل في اقتضاء الكل له وتأثير فيه، وأمر زائد لا فائدة فيه.

(٣) قوله: فيه: أي في اللزوم.

(٤) قوله: قال الشيخ إلخ: لا يخفى عليك أن التأييد صحيح بالمعنى الذي حققناه، فاندفع ما أورد عليه.

(٥) قوله: باستلزام المجموع: [بأن يكون المجموع محالا لمجموع الإنسان اللاإنسان] ولم يقيد بالاقتضاء والتأثير، فعلم منه استلزام المجموع للجزء بدون الاقتضاء والتأثير، فاندفع التفصي وثبت اللزوم الجزئي، كذا في مرآة الشروح.

(٦) قوله: بأنا لا نسلم: أي لا نسلم كلية قولنا: كلما تحقق مجموع الأمرين، تحقق أحدهما؛ لجواز أن يكون المجموع محالا، فعلى تقدير ثبوته ينفك عن الجزء؛ لاستلزام محال المحال، كذا قال مظهر أنوار الحق.

(٧) قوله: تلك الكلية: أي الصغرى، وهي كما تحقق مجموع الأمرين، تحقق أحدهما.

(٨) قوله: وهو الحق إلخ: لا يخفى عليك أن المنع المذكور مكابرة؛ لأن مناط اللزوم لما كان على نفس اقتضاء المذكور للازمه، فلا دخل فيه؛ لكون الملزوم ممكنا أو محالا، وإذا ثبت هذا فنقول: إن مجموع الأمرين إذا تحقق، فهو باعتبار نفس تجوهره يقتضي أن لا ينفك الجزء، سواء كان ممكنا أو محالا.

(٩) قوله: ذلك اللزوم: أي اللزوم الجزئي بين كل أمرين.

(١٠) قوله: ونبرهن عليه: أي على ذلك اللزوم.

(١١) قوله: تلك الكلية: أي وهي كلما تحقق مجموع الأمرين، تحقق أحدهما.

باعتبار التقادير[1] الواقعية، فيبطل الاتفاقية[2] الكلية الخاصة، فتأمل.[3]

فصل: كل أمرين[4] أحدهما رفع الآخر، فهما نقيضان،[5] ....
والصحيح رفع كل شيء نقيضه

(١) قوله: باعتبار التقادير: هكذا كلما تحقق مجموع الأمرين اللذين تحقيقا، تحقق أحدهما في الواقع، وكلما تحقق مجموع هذين الأمرين، تحقق الآخر فيه، فينتج: قد يكون إذا تحقق أحدهما، تحقق الآخر.

(٢) قوله: فيبطل الاتفاقية إلخ: لاعتبار التقادير الواقعية فيها، واللزوم الجزئي باعتبار تلك التقادير ينافي الاتفاقية الكلية الخاصة.

(٣) قوله: فتأمل: في المنهية: فيه إشارة إلى أن الحكم في الاتفاقية الخاصة يصدق التالي على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع، واللازم حينئذ هو صدق التالي على جميع التقادير الواقعية للمقدم، وبينهما فرق لا يخفى، وفيه ما فيه. قيل: حاصله: أن التقادير المعتبرة في الاتفاقية الحاصلة هي الكائنة بحسب نفس الأمر، على ما صرحوا به، ولا شك أن الاتفاق على هذه التقادير لا ينافي اللزوم على بعض التقادير الواقعية الممكنة في ذاتها، وممكنة الاجتماع مع مقدم أيضا، ولعل قوله: «فيه ما فيه» إشارة إلى أنا نأخذ الكلية باعتبار التقادير الكائنة المتحققة في الواقع، فينتج اللزوم على بعض هذه الأوضاع، فلا يصدق الاتفاقية الكلية الخاصة، وأنت تعلم أنه توجيه يأباه عبارة المصنف إباء شديدا، لا يخفى من له أدنى مسكة.

(٤) قوله: كل أمرين: [سواء كانا مفردين أو قضيتين، سواء كانا تصورين أو تصديقين.]

(٥) قوله: فهما نقيضان: قالوا: إن التناقض بين القضايا إنما يكون بحسب التحقق، وأما في المفردات فلا يكون إلا بحسب الصدق؛ ضرورة أن الإنسان ورفعه لا يكونان متناقضين بحسب التحقق؛ لأن كلا منهما يوجد في طرف الواقع، بل التناقض بينهما إنما يكون بحسب الحمل، فكل ما يحمل عليه الإنسان، لا يكون اللاإنسان محمولا عليه، ثم اعلم أن رفع المفرد يتصور على نحوين، الأول: أن يلحظ المفرد نفسه بلا اعتبار صدقه على شيء، ويورد عليه حرف النفي، ويراد به سلب هذا المفرد في نفسه سلبا بسيطا، ويكون هذا السلب نقيضا لذلك المفرد بمعنى أنه لا يجتمع معه في الصدق على شيء، فيكون هذا السلب عند حمله على شيء سلبا عدوليا، والثاني: أن يعتبر ثبوته لشيء، ويورد عليه حرف النفي، ويقصد منه سلب ثبوته هذا المفرد لشيء، فهذا السلب وارد بحسب جلي النظر على المفرد، وإن كان راجعا حقيقة إلى سلب النسبة الإيجابية، ولا شك أن هذا السلب سلب بسيط لا شائبة فيه للعدول قط؛ لأن الشرط فيه رفع الصدق، لا صدق، فهذان المفهومان يقتضيان بمعنى أنهما لا يجتمعان صدقا وكذبا على موضوع واحد، لا أنهما لا يجتمعان في حاق الواقع، ولارتفاعهما فيهما؛ إذ يمكن تحققهما فيهما بالنظر إلى اختلاف الموضوعين، وهذا التحقيق بعينه ما أفاده السيد السند قدس سره في الحاشية المتعلقة على شرح المطالع، إنك إذا اعتبرت مفهوم ما، ولم يعتبر معه صدق على شيء، وضمت إليه كلمة النفي، حصل هناك =

ومن ثم قالوا: إن التناقض[1] من النسب المتكررة، وإن لكل شيء نقيضا.[2] فما قيل: إن التصور لا نقائض لها، فهو بمعنى آخر،[3] وههنا شك،[4] وهو: أنا إذا أخذنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنه شيء، فرفعه[5] نقيضه، وذلك داخل في الجميع، فالجزء نقيض الكل، وهو محال مثله تورد على تغاير النسبة للمنتسبين. وحله: أن اعتبار المفهومات لا يقف عند حد،[6] ....

(أي في مقام التناقض) (لا يتحرك) (نقيض الجميع) (الرفع الذي نقيضه) (بناء على الفرض المذكور) (أي الشك)

= مفهوم آخر هو في غاية البعد عن المفهوم الأول، وليس في شيء منهما اعتبار صدق أولًا صدق على شيء أصلا، فإذا حملتهما على ذات واحدة، حصل قضيتان موجبتان، إحداهما: محصلة، والأخرى: معدولة، متنافيتان صدقا، لا كذبا، فإن اعتبر هذان المفهومان في أنفسها وسميتها متناقضين، كان معناه: أنهما متباعدان تباعدا لا يتصور لما هو أبلغ منه فيما بين المفهومات المعتبرة بلا ملاحظة صدقها على شيء، لا أنهما لا يجتمعان في ذات واحدة، ولا يرتفعان عنها بجواز ارتفاعهما عند عدمها، وإذا اعتبر صدقها على ذات، كان نقيض كل منهما الاعتبار رفع صدقه، لا صدق رفعه بجواز ارتفاعهما، كما عرفت.

(١) قوله: إن التناقض إلخ: أراد به أن كلما يكون نقيضا لشيء، فلا بد أن يكون ذلك الشيء أيضا نقيضا له.

(٢) قوله: وإن لكل شيء نقيضا إلخ: في المنهية: فإن الكلام في النقيض الصريح، وإلا فيجوز تعدد المساوي، ولم ينكره أحد. انتهى. وأنت تعلم أن التفريع المذكور في غير موضوع.

(٣) قوله: بمعنى آخر: أقول: لعلهم أرادوا به التمانع بين الأمرين بحسب الوجود في نفس الأمر، وهو إنما يتحقق في القضايا دون المفردات، ألا ترى أن الإنسان واللاإنسان ما يتحققان بحسب الوجود في نفس الأمر، بخلاف قولنا: زيد إنسان، وزيد ليس بإنسان؛ فإنهما متنافيان في نفس الأمر، ولو أريد بالنقيض المفهومان المتنافيان، أعم من أن يكون باعتبار التحقق أو المفهوم، فلا شك أنه متحقق في التصورات، وإنكاره مكابرة، وبالجملة: أن النزاع المذكور نزاع لفظي لا يمكن أن يكون، كذا قيل.

(٤) قوله: وههنا شك: حاصله: أنا إذا أخذنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنه شيء، فرفع ذلك المجموع مجموع هو نقيضه، ولا شك أنه داخل في المجموع على الفرض، وهو يستلزم أن يكون الجزء نقيضا للكل.

(٥) قوله: فرفعه: [أي رفع ذلك الجميع.]

(٦) قوله: عند حد: حاصله: أن المفهومات كلها لا تقف عند حد؛ لأن العلم يتزايد يوما فيوما لا ينتهي إلى حد، وحد الجميع كذلك بمعنى أنه لا يشذ عنه شيء يوجب الوقوف، فيلزم أن يكون الشيء واقفا وغير واقف، وهو باطل بالضرورة، ولك أن تقول بعبارة أخرى: هو أن المفهومات كلها لا يقف عند حد، فاعتبار المجموعية إن =

وعدم الزيادة يقتضي الوقوف إلى حدٍ، فأخذ الجميع كذلك اعتبار للمتنافيين،[١] فتدبر.
أي بحيث لا يشذ عنه شيء
وتناقض النقيضين اختلافهما بحيث يقتضي[٢] لذاته صدق كلٍ كذبَ الأخرى وبالعكس،[٣] وذلك[٤] بالإيجاب والسلب إذا كان رفعه بعينه،[٥] فلا بد من اتحاد النسبة
رفع الإيجاب أي السلب
الحكمية، وحصروه[٦] ....
أي المنطقيون اتحاد النسبة الحكمية

= كان فيما يخرج إلى الفعل، فهو لا يفيد، وإن كان اعتباره في حمله ما يمكن خروجه إلى العقل بأن يعتبر مجموع الأمور اللاتقضية، فنقول: لا مجموع لتلك الأمور اللاتقضية؛ لأن اعتبار المجموعية تنافي اللاتقضي، وقد أجيب عن أصل الإشكال بوجه آخر، هو: أن ذلك الرفع من حيث إنه رفع لهذا المجموع بخصوصه فهو نقيض له، وباعتبار أنه رفع فيه مانع عزل النظر عن خصوصية القيد جزءا، ولا منافاة بينهما أصلا، كذا قال مولانا ولي الله اللكهنوي.

(١) قوله: اعتبارا للمتنافيين: لأن أخذ المفهومات ينافي بأعلى نداء على إمكان الزيادة، وعدم شذوذ شيء ينادي على امتناع الزيادة، فصار هذا المفهوم في قوة مجموع المفهوم الذي يمكن الزيادة عليه، ولا يمكن، وهو جمع بين المتنافيين فهو محال، فجاز أن يستلزم محالا آخر، وهو كون النقيض جزء نقيض، أو كون النسبة عين المنتسب، كذا في المنهية.

(٢) قوله: بحيث يقتضي لذاته: قال شارح المطالع: الضمير راجع إلى الصدق، لا إلى الاختلاف؛ إذ لا معنى له، أقول: يمكن أن يرجع الضمير إلى الاختلاف، ويقال: إن معناه: أن الاختلاف يكون منشأ الصدق إحداهما، وكذب الأخرى نظرا إلى نفس ذاته، واحترز به قولنا: زيد إنسان، وزيد ليس بناطق؛ فإن اختلافهما يقتضي صدق إحداهما وكذب الأخرى، لكنه ليس نظرا إلى ذاته، بل بواسطة استلزام كل واحد من القضيتين نقيض الأخرى، فتأمل.

(٣) قوله: وبالعكس: وبهذا يندفع الإيراد بالكليتين، كقولنا: «كل ج ب» كذب «لا شيء من ج ب» وبالعكس، وجه الاندفاع: أنهما قد يكذبان معا يمكن الجواب عنه، كما أفاده شارح المطالع بأن اقتضاء صدق إحداهما لذاته كذب الأخرى، لا لذاته، بل بواسطة اشتمالها على نقيض الأخرى، كذا قال ولي الله.

(٤) قوله: وذلك: [أي الاختلاف المذكور، وجب أن يكون بالإيجاب.]

(٥) قوله: رفعه بعينه: أي يكون السلب رفعا بعينه للإيجاب، بأن يكون السلب واردا على عين الإيجاب، فيخرج به إيجاب الملزوم، ورفع لازمه المتساوي؛ لأنه ليس لذاته.

(٦) قوله: حصروه: يعني إذا وجدت الوحدات الثمانية، وجد اتحاد النسبة الحكمية، وإذا لم يوجد واحد منها، لم يتحد النسبة الحكمية.

في الوحدات الثماني المشهورة،[١] وبعضهم أدرج[٢] بعضها في بعض، وههنا شك،[٣] أي بعض الوحدات
وهو: أن الإيجاب نقيض السلب، ومن أنكره[٤] فخرق الإجماع،[٥] وسلب السلب
أيضا رفعه، فلشيء واحد نقيضان، ومن تشبث بالعينية فقد أخطأ؛ فإن تغاير المفهوم تمسك
ضروري،[٦] وهو حسبي.[٧] أي تغاير المفهوم

---

(١) قوله: الوحدات الثماني المشهورة: قال المولوي حمد الله: هي وحدة الموضوع، ووحدة المحمول، ووحدة المكان، ووحدة الشرط، ووحدة الإضافة، ووحدة الجزء والكل، ووحدة القوة والفعل، ووحدة الزمان، والتفصيل في المطولات.

(٢) قوله: وبعضهم أدرج إلخ: اعلم أن الفارابي اكتفى بثلاث وحدات، منها: وحدة الموضوع ووحدة الزمان ووحدة الكل والجزء، والشرط بحسب وحدة الموضوع؛ لاختلافه باختلافها؛ فإن الجسم بشرط كونه أبيض غيره بشرط كونه أسود، والزنجي كله غير الزنجي بعضه، ووحدة المكان والإضافة والقوة والفعل بحسب وحدة المحمول؛ لاختلافه باختلافها؛ فإن الجالس في الدار غير الجالس في السوق، والأب لبكر غير الأب لعمرو، والمسكر بالقوة غير المسكر بالفعل، وأورد عليه شارح المطالع بوجوه، منها: أن وحدة الزمان أيضا مندرجة تحت وحدة المحمول؛ فإن المحمول في قولنا: زيد ضاحك نهارا، هو الضاحك نهارا، وفي قولنا: زيد ليس بضاحك ليلا، هو الضاحك ليلا، وهما مختلفان، فالواجب للاكتفاء بالوحدتين، لا بالثلاث، ومنها: أن تعلق بعض تلك الوحدات بالموضوع وبعضها بالمحمول، تخصيص بلا مخصص، أو تلك الأمور كما يصلح لأن يوضع، يصلح لأن يحمل عند عكس القضية، ويمكن إرجاع الوحدات إلى وحدة الواحدة، وهي النسبة الحكمية، وتفصيله يوجب التطويل.

(٣) قوله: ههنا شك: هذا الشك يرد على ما قالوا: إن التناقض لا يكون إلا بين اثنين.

(٤) قوله: من أنكره: [وهو الصدر الشيرازي؛ فإنه قال: نقيض كل شيء رفعه، وليس المرفوع نقيض الرفع.]

(٥) قوله: فخرق الإجماع: لأن التناقض من النسب المتكررة على ما صرحوا به، فلما كان السلب نقيضا للإيجاب، فلا بد أن يصير الإيجاب أيضا نقيضا له؛ لئلا يفوت التكرر.

(٦) قوله: ضروري: فإن الإيجاب لا يتوقف على تعقل السلب بخلاف تعقل السلب السلب، فهما متغائران.

(٧) قوله: وهو حسبي: ما قال المصنف، لا يتجه؛ فإن من المستحيل أن يكون الشيء الواحد نقيضين صريحين متغائرين مفهوما ومصداقا، واستحالة غير ذلك خفي غاية الخفاء وفي حيز المنع، فكلام الفاضل على ذلك التأويل صحيح بلا خطأ، بل نسبة الخطأ خطأ، وإن حمل على ما فهمه المصنف فلا خفاء في الخطأ، فتأمل.

ونعم[١] الحل:[٢] أن السلب لا يضاف حقيقة إلا إلى الوجود[٣] في نفسه أو لغيره، (كوجود الجواهر) (كوجود الأعراض) فسلب السلب[٤] رفع وجود السلب، وهو إما في قوة الموجبة السالبة الموضوع، أو الموجبة السالبة المحمول،[٥] فسلب السلب[٦] السالبة السالبة نقيض الموجبة السالبة،

---

(١) قوله: نعم: [من أفعال المدح، ومخصوصه قوله: أن إلخ] في المنهية: «نعم» ههنا فعل مدح، لا حرف إيجاب، واقترانه مع حسبي حسبي.

(٢) قوله: الحل: هذا الحل مما اختاره المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد.

(٣) قوله: إلا إلى الوجود: وإن أضيف ظاهرا إلى غير الوجود؛ إذ لا معنى السلب الماهية في ذاتها من غير اعتبار ثبوتها في نفسها أو لغيرها، فالسلب إلى أيّ مفهوم أضيف، فهو بالحقيقة مضاف إلى الوجود.

(٤) قوله: سلب السلب إلخ: تفصيله: أن السلب إن أريد به السلب المحصل، فلا نسلم أن سلب السلب نقيض له؛ لأنه في قوة السالبة السالبة المحمول أو الموضوع، وهي ليست نقيضا للسالبة المحصلة، بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الإيجاب، وإن أريد به ثبوت السلب، حتى يكون في قوة الموجبة السالبة الموضوع على تقدير أحد الوجود في نفسه، أو الموجبة السالبة المحمول على تقدير أحد الوجود لغيره، فنقيضه بهذا الاعتبار سلب السلب، كذا قال مولانا ولي الله رحمه الله.

(٥) قوله: الموجبة السالبة المحمول: [أي القضية التي اعتبر السلب في محمولها، هذا على التقدير الثاني، وهو إذا أخذ الوجود لغيره.]

(٦) قوله: فسلب السلب إلخ: قال ولي الله: الذي في قوة السالب السالبة المحمول أو الموضوع، لا الإيجاب الذي هو في قوة الموجبة، وبالحملة: أن سلب السلب نقيض السلب، وهو في قوة الموجبة، لا السلب البسيط، وأما الإيجاب فهو نقيض للثاني، لا الأول، فإذن لا يلزم استحالة هو لزوم تعدد النقيض لأمر واحد، وهذا الجواب مبني على أن السلب لا يضاف حقيقة، إلا إلى الوجود كما أفاده المصنف، ولا يخفى عليك ما فيه لأنا لا نسلم أن السلب لا يضاف إلا إلى الوجود؛ لجواز أن يتعلق لنفس العقد السلبي مع عزل الخط عن وجود السلب، ألا ترى أن القائلين بالجعل البسيط يقولون: إن الأشياء كلها كانت في مرتبة نفس ذاتها مسلوبة في حاق الواقع، فأخرجها الجاعل من العدم إلى الوجود، ولا شك أن السلب يضاف حينئذ إلى نفس الشيء، لا دخل فيه للوجود أصلا. فإن قلت: إنه قياس مع الفارق؛ لأن الحصر إضافي بالنسبة إلى السلب بما هو سلب بحت بسيط؛ لأنه مما لا يمكن أن يتعلق السلب به ما لم يعتبر له نحو من الثبوت، ولا يدعى أن السلب لا يصح إضافة إلى مفهوم سوى الوجود، قلنا: مقصود ما أنه لما جوزهم تعلق السلب بنفس ماهيات الأشياء بحيث لا يكون للوجود فيه مدخل أصلا، =

لا السالبة المحصلة، فتفكر وتشكر. ثم يختلفان كمًّا؛[١] لكذب الكليتين وصدق[٢]
إن كان محصورتين
الجزئيتين[٣] وجهةً؛ فإن رفع الكيفية كيفية أخرى، ومن أثبته[٤] بين المطلقتين[٥] الوقتيتين
أي أثبت التناقض بين المطلقتين
تخييلا بأنها كالشخصية، فقد غلط؛[٦] فإن الثبوت في وقت معين يجوز رفعه[٧] برفع
نقيضه سلب هذا المقيد
الأوقات، ....

= فيجوز عند العقل أن يتعلق السلب بنفس العقد السلبي مع قطع النظر عن الوجود والتخصيص تحكم بحت. وما قال المحقق الدواني: إن النسبة السلبية بما هي نسبة رابطة، والرابطة بما هي رابطة لا يمكن إيراد سلب الربط عليها، فهو عجيب؛ لأنه يستلزم أن لا يمكن إيراد سلب الربط على النسبة الإيجابية؛ فإنها أيضا رابطة، وهو كما ترى.

(١) قوله: كما: [أي كلية وجزئية.]

(٢) قوله: الجزئيتين إلخ: ويختلف القضيتان المتناقضتان إذا كان موجبتين جهة أيضا.

(٣) قوله: صدق الجزئيتين: وإنما يتحقق لو كان الموضوع أعم، فإن قلت: تصادق الجزئيتين؛ لعدم اتحاد الموضوع، فلو اتحد، يستحيل صدقهما، قلنا: النظر في جميع الأحكام إلى مفهوم القضية، وتعيين الموضوع أمر خارج عن مفهومها، ولا يغرنك أنهم اعتبروا اتحاد الموضوع، فما الحاجة إلى اعتبار شرط آخر في المحصورات؛ لأنهم أرادوا بالموضوع الموضوع في الذكر، وتفصيله ما لا يخفى على الذكي المتوقد.

(٤) قوله: ومن أثبته: أي التناقض بدون الاختلاف في الجهة، فلا يصح ادعاء اعتبار هذا الاختلاف في تناقض القضايا كلها، بل التناقض قد يتحقق مع اتحاد الجهة أيضا.

(٥) قوله: المطلقتين الوقتيتين: هذا تعريف المطلقة الوقتية الموجبة والمطلقة الوقتية السالبة التي يحكم فيها بسلب فعلية النسبة في وقت معين، وهما غير الوقتيتين المطلقتين؛ لأنها يحكم فيها بضرورة النسبة في وقت معين، كذا في مرآة الشروح.

(٦) قوله: فقد غلط: قال مولانا ولي الله اللكهنوي: اعلم أن منشأ الغلط فهمه أن الوقتية يشابه الشخصية بناء على تشاركهما في جهة التعين، فكما أن الشخصية نقيضها شخصية، كذلك الوقتية نقيضها وقتية، فقد وجدنا قضية نقيضها من جنسها، فكيف يدعى اعتبار اختلاف الجهة في جميع القضايا؟ وجه وفيه ما أفاده المصنف هو: أن التناقض بين الوقتيتين مما لم يثبت أصلا؛ لأن رفع ثبوت المقيد أعني الثبوت في وقت معين، يجوز أن يكون بانتفاء الوقت، فلا بد من الاختلاف في الجهة.

(٧) قوله: رفعه: اعلم أن رفع المقيد يتصور على نحوين، الأول: أن يرتفع مطلقا، وثانيهما: أن يرتفع مطلقا مقيدا.

فالنقيض[١] للضرورية الممكنة العامة، وللدائمة المطلقة العامة، وهي أعم[٢] من المطلقة المنتشرة المحكوم فيها بفعلية النسبة في وقت ما، وللمشروطة العامة[٣] الحينية الممكنة[٤] المحكوم فيها بسلب الضرورة الوصفية،[٥] ....

الفاء للتفصيل

(١) قوله: فالنقيض: لما ثبت أن نقيض كل شيء رفعه، فنقيض كل قضية رفعها، والرفع الصريحي لبعض القضايا ما لا يكون قضية، فالمراد من الرفع أعم من أن يكون صريحا، أو لازما، أو مساويا له، فإذا لم يكن للنقيض الصريح لنقيضه قضية، ويكون لازمه المساوي مفهوم محصل، فيأخذون هذا اللازم، وليطلقون اسم النقيض عليه، كما يقولون: النقيض للدائمة المطلقة العامة، فأراد المصنف أن يبين نقائضها مفصلة حتى يرتفع الاشتباه، ويحصل الإحاطة التامة، ومن ههنا ظهر أن نقائض البسائط يكون بسائط أيضا.

(٢) قوله: وهي أعم إلخ: دفع بما ظن أن المراد بالمطلقة في قولهم: نقيض الدائمة المطلقة المنتشرة، وجه الدفع: أن المطلقة التي هي نقيض الدائمة أعم من المطلقة المنتشرة؛ فإنها يصدق لو كان للموضوع وقت، وأما إذا كان بريا من الأوقات كالمجردات، فالمطلقة العامة يصدقان فيها بخلاف المنتشرة.

(٣) قوله: للمشروطة العامة إلخ: قال شارح المطالع: هذا إنما يصح لو كانت المشروطة هي الضرورة ما دام الوصف، أما لو كانت بشرط الوصف، فلا لاجتماعهما على الكذب في مادة ضرورة لا يكون بوصف الموضوع دخل فيها، فلا يصدق «كل كاتب حيوان بالضرورة» بشرط كونه كاتبا، ولا ليس بعض الكاتب بحيوان بالإمكان حين هو كاتب.

(٤) قوله: الحينية الممكنة: فإن قلت: كما أن المشروطة العامة يطلق على معنيين، كذلك الحينية الممكنة أيضا يطلق على معنيين، الأول: سلب الضرورة بشرط الوصف، والثاني: سلب الضرورة التي ما دام الوصف، وكل واحد منهما نقيض المقابلة، قلت كما قال ولي الله: لا يظهر من كلامهم إطلاقها على معنيين، بل ظاهر عباراتهم يشعر بأن الحينية الممكنة عبارة عن قضية حكم فيها بالثبوت أو السلب بالإمكان في بعض أوقات وصف الموضوع، فهم قد اكتفوا في تفسيرها بهذا القدر، ولا شك أنه لا يوجب إطلاقها على معنيين، ولو وجد أحد من كلماتهم إطلاقها على معنيين بالأمر، يتم بسهولة.

(٥) قوله: الضرورة الوصفية: قال الفاضل السيالكوتي في تحقيق هذا المقام: إن سلب الضرورة بشرط الوصف، وأما إذا اعتبر بشرط الوصف قيدا للسلب، فلأنه يجوز أن لا يكون الضرورة ولا سلبها كلاهما بشرط الوصف، بأن لا يكون للوصف دخل فيهما، نحو: كل كاتب إنسان ما دام كاتبا، وليس كل كاتب إنسانا ما دام كاتبا، وأما إذا اعتبرت قيدا للضرورة، فسلب الضرورة الكائنة بشرط الوصف يجوز أن يكون في غير أوقات الوصف؛ =

للعرفية العامة الحينية المطلقة المحكوم فيها بفعلية الوصفية، وللوقتية المطلقة الممكنة لوقتية المحكوم فيها بسلب الضرورة الوقتية، وللمنتشرة المطلقة الممكنة الدائمة لمحكوم فيها بسلب الضرورة المنتشرة، كذا قالوا، وذلك إنما يتم[1] إذا كان الظرف في سوالب هذه الموجهات ظرفا للمرفوع،[2] لا للرفع،[3] والمركبة قضية متعددة، ورفع لمتعدد متعدد،[4] ....

أي بالإمكان في وقت معين

أي القيد

= لأن السلب غير مقيد بشرط الوصف مثلا ضرورة تحرك الأصابع التي بشرط الكتابة مسلوبة في غير أوقات لكتابة، فيصدق «كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا، وليس كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا بالفعل». انتهى. وقال ولي الله: أنت تعلم أن سلب الضرورة بشرط الوصف باعتبار حاق الواقع إنما يتحقق لو لم يكن الواقع مصداقا للضرورة المذكورة؛ لأنه رفع لهما بعينهما، وذلك كما ترى؛ لأنه يستلزم أن يكون الواقع مصداقا للمرفوع، ولرفع هذا المرفوع بعينه. وإن تأملت حق التأمل فوجدت أن هذا الكلام بحسب جلي النظر والنظر الدقيق يحكم بجواز أن يكون الواقع مصداقا للمرفوع بشرط، ولرفع هذا المرفوع بشرط آخر، فالتحرك ضروري للكاتب في حاق الواقع بشرط الكتابة، وعدم المتحرك أيضا ثابت له فيه بشرط آخر، وهو عدم الكتابة.

(١) قوله: وذلك إنما يتم: والمقصود منه الاعتراض على القوم، بأن كلامهم هذا إنما يتم لو كان الظرف قيدا للمسلوب دون السلب، وقد علمت فيما سبق في تحقيق تعريف الضرورية المطلقة أن كون الظرف قيدا للمرفوع باطل أيضا، وإلا يلزم أن لا يكون الممكنة الموجبة نقيضا للسالبة الضرورية؛ لصدق قولنا: كل قمر منخسف بالفعل، فيصدق بالإمكان؛ لاستلزام الأخص المطلق للأعم كذلك، فإذا كان ذلك موقوفا على كون الظرف قيدا للمرفوع وقد علم بطلانه، فيكون هذا فاسدا.

(٢) قوله: للمرفوع: أي المسلوب وهو الثبوت، والسلب يرد على هذا المقيد.

(٣) قوله: لا للرفع: أي السلب بأن يكون مقيدا به كالثبوت، والسلب إنما يرد على المطلق، فيضم القيد الذي كان فيه إلى السلب.

(٤) قوله: رفع المتعدد متعدد: في المنهية: أي نحو تحققه متعدد؛ فإن عدم كل جزء يستلزم عدم الكل، وليس عدم الجزء عين عدم الكل، كما يوهمه عبارة شرح المواقف وغيره؛ فإن العدم رفع الوجود، ولما كان وجود الجزء غير وجود الكل، لا جرم كان غير رفعه؛ فإن الإعدام إنما تتمايز بملكاتها، فتدبر. انتهى. حاصله: أن مفهوم المركبة الكلية بعينه مفهوم الكليتين لا يتفاوت عند التركيب والتحليل، فمعنى قولنا: كل إنسان ضاحك بالفعل، ولا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل، هو بعينه، معنى قولنا: كل إنسان ضاحك بالفعل لا دائما.

ورفع أحد الجزئين على سبيل[١] منع الخلو، والكلية منها لا تتفاوت عند التحليل[٢] والتركيب،[٣] فنقيضها مانعة الخلو مركبة من نقيضي الجزئين، وإذا أريد[٤] من النقيض هاهنا أعم من الصريح واللازم المساوي له، فلا يستبعد في كونه شرطية أو موجبة بخلاف الجزئية؛[٥] ....

أي من المركبات — أي نقيض المركبة الكلية — أي لنقيضه — كون النقيض — للحملية — للموجهة — فإن نقيضها ليست منفصلة مانعة الخلو

(١) قوله: على سبيل منع الخلو: لعله إشارة إلى دفع ما أورد على قولهم: «رفع المجموع» إنما يكون برفع أحد الجزئين من أن ذلك لا يستلزم المساواة بينهما، بجواز أن يكون رفع المجموع أخص منه، وتقرير الدفع: أن المجموع إذا كان عبارة عن الجزئين، ورفعه إنما يكون برفع الجزئين معا أو برفع أحدهما، فيكون بين رفع المجموع ورفع أحد الجزئين مساواة البتة.

(٢) قوله: عند التحليل: أي عند اعتبار كل من جزئيها على الانفراد والاستقلال تفصيلا وصراحة. والتركيب: أي عند اعتبار كل من جزئيها بدون الانفراد والاستقلال، بل في ضمن المقيد إجمالا من غير التصريح.

(٣) قوله: نقيض الجزئين: أي نقيض المركبة الكلية رفع الجزئين، أعم من أن يكون برفع الجزئين معا أو برفع أحد الجزئين على التعيين، فحينئذ لا يصح أن يؤخذ في نقيضها أحد هذه الأمور الثلاث؛ لكونه أخص من نقيضها، فيجوز أن يجتمع مع الأصل على الكذب؛ لإمكان ارتفاع الشيء مع الأخص من نقيضه، مثلا قولنا: «كل إنسان حيوان لا دائما» كاذب، وكذا ارتفاع الجزئين، أعني قولنا: بعض الإنسان ليس بحيوان، وبعض الإنسان حيوان.

(٤) قوله: وإذا أريد إلخ: دفع لما ظن أن تعريف التناقض باختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب لا يستقيم في المركبة الكلية، وأيضا إن الشرطية لا يمكن أن يكون نقيضا للحملية؛ لأن التوافق في الجنس والنوع شرط في الشرطيات، وجه الدفع: أن التعريف المذكور إنما هو التناقض الصريح، وكون الشرطية نقيضا للحملة أيضا إنما يمتنع في النقيض الصريح، دون لازمه المساوي.

(٥) قوله: بخلاف الجزئية: حاصله: أن مفهوم المركبة الجزئية ليس بعينه مفهوم الجزئين المختلفين بالإيجاب والسلب؛ لأن موضوع الإيجاب في المركبة بعينه موضوع السلب بخلاف موضوع الجزئية الموجبة، لا يجب، بأن يكون موضوع الجزئية السالبة بجواز تغايرهما بل مفهوم الجزئين أعم من مفهوم الجزئية؛ لأنه متى صدق الجزئيان المختلفان بالإيجاب والسلب مع اتحاد الموضوع، صدق الجزئيان المختلفان بدون العكس، فيكون أحد نقيضها أخص من نقيض المفهوم الجزئية؛ لأن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص، فلا يكون مساويا بالنقيض، ولهذا أجاز اجتماع المركبة الجزئية مع الكليتين على الكذب، وهذا كقولنا: «بعض الجسم حيوان لا دائما» كاذب، مع كذب قولنا: كل جسم حيوان دائما، ولا شيء من الجسم بحيوان دائما، فالحق في نقيضها أن يردد بين =

فإن موضوع الإيجاب فالجزئيتان[١] أعم، ونقيض[٢] الأعم[٣] أخص من نقيض الأخص، فالطريق هناك[٤] أن تردد بين نقيضي الجزئين بالنسبة[٥] إلى كل فرد من الموضوع، فهي[٦] قضية حملية مردّدة المحمول، ....

أي طريق أخذ النقيض — أي من أفراد الموضوع

= نقيضي الجزئين لكل واحد واحد، فيقال في تلك المادة: كل جسم إما حيوان دائما، أو ليس بحيوان دائما، ولو قيل: إن الجزء الثاني مشتمل على مفهومين وتردد بين المفهومات الثلاثة، لكانت المنفصلة مساوية لنقيضها، كما لا يخفى، كذا قيل.

(١) قوله: فالجزئيتان: أعم من الجزئية؛ فإنه لا يلزم أن يكون الموضوع فيها واحدا؛ لأنا إذا قلنا: بعض الجسم حيوان، وبعض الجسم ليس بحيوان، أمكن أن لا يتحد الموضوع فيهما، بل أن يكون الإيجاب لبعض، والسلب عن بعض آخر، بخلاف الجزئية؛ فإن الإيجاب والسلب فيها واردان على موضوع واحد، فيصدقان بدونها.

(٢) قوله: ونقيض: [أي المركبة الجزئية التي صارت منحلة إلى الجزئيتين.]

(٣) قوله: نقيض الأعم: أخص من نقيض الأخص، فيصير نقيض الجزئين، أعني أحد نقيضيهما، أي المفهوم المردد بين الكليتين اللتين هما نقيضه الجزئين أخص من نقيض الجزئية، فجاز ارتفاع الجزئية، وأخص من نقيضها، فيمتنع أن يكون هذا المفهوم المردد نقيضا لهما، مثلا قولنا: «بعض الجسم حيوان لا دائما» كاذب؛ لكذب اللادوام؛ فإن الموضوع فيه بعينه موضوع الأصل، ومعلوم أن بعض الجسم الذي هو حيوان، يكون حيوانا، فلا يصدق «بعض الجسم ليس بحيوان بالفعل»، وكذا كل واحد من نقيضي الجزئين، أعني السالبة الكلية التي هي نقيض الجزء الإيجابي، كقولنا: لا شيء من الجسم بحيوان دائما، والموجبة الكلية التي هي نقيض الجزء السلبي الذي هو مفهوم اللادوام، كقولنا: كل جسم حيوان دائما، فيكون قولنا: «إما لا شيء من الجسم بحيوان دائما، أو كل جسم حيوان دائما» مانعة الخلو كاذبا؛ ضرورة ارتفاع جزئيهما.

(٤) قوله: فالطريق هناك: أي في أخذ نقيض المركبة الجزئية.

(٥) قوله: بالنسبة: أي كل فرد من أفراد الموضوع، كما يقال في نقيض بعض الجسم حيوان لا دائما: كل جسم إما حيوان دائما، أو ليس بحيوان دائما؛ لأن الجزء مثل قولنا: بعض ج ب لا دائما، معناها: أن بعض ج بحيث يثبت له ب في وقت، ولا يثبت له ب في وقت، فنقيضه، ليس الأمر كذلك، بل كل ج إما ب دائما، أو ليس ب دائما، ويشتمل الجزء الثاني على أمرين، أحدهما: أن يكون مسلوبا عن كل واحد واحد، والثاني: أن يكون مسلوبا عن البعض وثابتا للبعض الآخر، فإن أبقينا الجزء الثاني على إجماله، وقلنا: كل ج إما ب دائما، أو ليس ب دائما.

(٦) قوله: فهي: [أي نقيض الجزئية، والتأنيث لرعاية الخبر.]

وبعد اطلاعك(١) على حقائق المركبات ونقائص البسائط تتمكن(٢) من استخراج التفاصيل،

تقدر — كما مر

وفي الشرطيات بعد الاختلاف كيفاً وكمًّا يجب الاتحاد في الجنس والنوع، فافهم.(٣)

إيجابا وسلبا — كلية وجزئية — أي الاتصال والانفصال

فصل: العكس المستقيم(٤) والمستوي تبديل(٥) طرفي القضية(٦) ....

---

(١) قوله: بعد اطلاعك: أي بعد علمك بالأجزاء التي تتركب المركبات منها، وهي القضايا المستعملة الموجهة.

(٢) قوله: تتمكن إلخ: في المنهية: مثلا قولنا: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا، لا دائما» مشروطة خاصة موجبة كلية، مركبة من مشروطة عامة موجبة كلية ومطلقة عامة سالبة كلية حاصلة من اللادوام الذاتي، أعني لا شيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل، ونقيض الجزء الأول السالبة الجزئية الحينية الممكنة، أعني بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان حين هو كاتب، ونقيض الجزء الثاني الموجبة الجزئية الدائمة المطلقة، أعني بعض الكاتب متحرك الأصابع بالدوام، فنقيض المشروطة الخاصة المذكورة قولنا: إما بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان حين هو كاتب، وإما بعض الكاتب متحرك الأصابع بالدوام، وعلى هذا فقس. انتهى. فالعرفية الخاصة تكون منحلة إلى قضيتين: عرفية عامة موافقة ومطلقة عامة مخالفة، ونقيض الأولى الحينية المطلقة المخالفة، ونقيض العرفية الخاصة، إما الحينية المطلقة المخالفة، وإما الدائمة الموافقة والوقتية ينحل إلى وقتية مطلقة موافقة ومطلقة عامة مخالفة، ونقيض الأولى الممكنة الوقتية، ونقيض الثانية الدائمة الموافقة، فنقيضها إما الممكنة الوقتية المخالفة، أو الدائمة الموافقة، والمنتشرة تنحل إلى منتشرة مطلقة موافقة ومطلقة عامة مخالفة، فنقيضها إما الممكنة الدائمة المخالفة أو الدائمة الموافقة، كذا قال البعض.

(٣) قوله: فافهم: في المنهية: فيه إشارة إلى أنه يجب في النقيض الصريح، وإلا فقد سبق أن المركبة الكلية نقيضها مانعة الخلو، والتناقض من الطرفين، فتلك الكلية هي حملية نقيض هذه مانعة الخلو التي هي المشروطة.

(٤) قوله: العكس المستقيم: لما فرغ المصنف عن بيان التناقض، شرع في بيان العكس، ولما كان معرفته موقوفا على معرفته، فلذا أورد بعده، والمستوي إنما سمي مستويا؛ لاستوائه وموافقته مع الأصل في الطرفين والصدق، بخلاف عكس النقيض؛ فإنه مخالف له فيهما، وقيل: لأنه طريق مستوٍ لا اعوجاج فيه ولا خوف.

(٥) قوله: تبديل إلخ: أي تبديل طرفيه في الذكر.

(٦) قوله: طرفي القضية: المقصود منه دفع اعتراض شائع في هذا المقام، تقريره: أنه إن أريد بالطرفين طرفا القضية في الحقيقة، لم يكن تعريف العكس جامعا لخروج عكس الحمليات عنه؛ لأن الطرفين فيها بالحقيقة ذات الموضوع ووصف المحمول بالموضوع، بل إنما يكون العكس في الحمليات بأن يصير ذات المحمول موضوعا ووصف الموضوع محمولا، وإن أريد طرفاها في الذكر لم يكن التعريف مانعا؛ لاقتضائه أن يكون للمنفصلة أيضا عكس؛ =

مع بقاء الصدق(١) والكيف،(٢) وربما يطلق(٣) على القضية الحاصلة منه إذا كان أخص
العكس بطريق الاشتراك من التبديل العكس
لازم،(٤) والسالبة الكلية تنعكس كنفسها بالخلف، وهو ههنا(٥) ضم نقيض العكس مع
من حيث الكم بطريق الخلف
الأصل؛(٦) لينتج المحال، فصدق النقيض مع الأصل ممتنع، فيجب صدق العكس معه وهو المطلوب.(٧) ....

= فإن تبديل طرفي القضية في الذكر متحقق ههنا قطعا، وهذا مناف لما هو المنصوص في عباراتهم من أنه لا عكس للمنفصلات، وأما تقرير الدفع فهو أن المراد هو الشق الثاني، وقولكم يلزم أن يكون للمنفصلات عكس، فجوابه: ماذا عنيتم به إن عنيتم أنه يلزم أن يكون المنفصلات عكس وإن لم يكن معتبرا عند القوم، فمسلم، وهذا لا يضرنا؛ إذ مراد القوم من نفي العكس للمنفصلات هو نفي العكس المعتبر المعتد به، لا مطلقا، وإن عنيتم أنه يلزم أن يكون لها عكس معتبر، فممنوع وغير مسلم؛ لأن المراد من التبديل هو التبديل المعنوي الذي يغير المعنى، ولما يتغير المعنى في المنفصلات بسبب العكس، لم يكن عكسه معتبرا، هذا ملخص ما قال مولانا ولي الله رحمه الله.

(١) قوله: مع بقاء الصدق: يعني أن الأصل لو فرض صادقا، يجب صدق العكس، وإلى هذا أشار في الحاشية بقوله: لا بمعنى أن الأصل والعكس يجب أن يكونا صادقين إلخ.

(٢) قوله: والكيف: أقول: وهذا ليس بمجرد الاصطلاح، بل هناك سبب آخر، هو أنهم تفصحوا القضايا فلم يجدوها في الأكثر بعد التبديل صادقة لازمة، لا موافقة في الكيف، كذا قال ولي الله.

(٣) قوله: ربما يطلق: قال شارح المطالع: إن هذا الإطلاق على سبيل التجوز، وقيل: إنه حقيقة عرفية.

(٤) قوله: أخص لازم: أي كان العقد اللازم بالتبديل أخص مما هو لازم الأصل من القضايا موافقا له في الصدق والكيف، فلا بد في إثبات العكس من أمرين، أحدهما: أن هذه القضية لازمة الأصل في المواد كلها، وذلك بالبرهان المنطبق على تلك المواد، وثانيهما: أن ما هو أخص من تلك القضية غير لازم للأصل، والتفصيل في المطولات.

(٥) قوله: بالخلف وهو ههنا: في المنهية: وإنما قال: ههنا؛ لأن الخلف مطلقا هو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، لكن طريقه في باب العكس ما ذكر. انتهى.

(٦) قوله: مع الأصل: الذي فرض صدقه بمعنى أنه لو لم يكن العكس صادقا، لكان نقيضه صادقا، وإلا ارتفع النقيضان، وهو محال، فلا بد من صدق النقيض عند عدم صدق العكس، فيضم مع الأصل؛ لينتج المحال.

(٧) قوله: وهو المطلوب: وبهذا يندفع ما ظن من أنه يجوز أن يكون منشأ الاستحالة هو المجموع من حيث هو مجموع، ويكون كل واحد منهما صادقا، ووجه الدفع: أن المحال لو لزم من المجموع، كان اجتماع الأصل مع العكس، وامتناع صدق النقيض معه واجبا، وهذا هو المطلوب، وإلى هذا أشار المصنف في المنهية بقوله، ولا يرد =

وقولنا: «لا شيء(١) من الجسم بممتد في الجهات إلى غير النهاية» إن أخذت هذه القضية خارجية،(٢) فعكسه أي فعكس هذا القول صادق(٣) بانتفاء الموضوع؛ لبطلان لا تناهي الأبعاد بالدلائل في الحكمة، وإن أخذت هذه القضية حقيقة، منعنا صدقها؛(٤) لأن كل ممتد في الجهات لا إلى نهاية جسمٌ، والجزئية(٥) أي السالبة الجزئية لا تنعكس؛(٦) ......

= عليه هذا التقرير أنه يجوز أن يكون كل منهما صادقا، ويكون منشأ المحال هو المجموع من حيث هو المجموع، على أن صدق كل منهما في نفس الأمر يستلزم الاجتماع فيها، فيلزم تحقق النتيجة؛ فإنه فرع الاندراج فيها، فلا دخل لترتيبنا وجمعنا في ذلك، وإنما يحتاج إلى ذلك في علمنا مع أن الجمع والترتيب من أفعالنا الاختيارية، فيلزم أن يكون المحال لازما لأمر اختياري، وهذا كما ترى، والعجب أن صاحب الآداب الباقية نسب هذا الإيراد إلى نفسه مع أنه مذكور في كتب الفن، ولم يأت في جوابه بشيء أصلا. انتهى، وفي هذا المقام سؤال وجواب مذكوران في المطولات.

(١) قوله: قولنا لا شيء إلخ: دفع إشكال مشهور، هو: أن قولنا: «لا شيء من الجسم بممتد في الجهات إلى غير النهاية» صادق، مع أن عكسه أعني قولنا: «لا شيء من الممتد في الجهات الثلاثة إلى غير النهاية جسم» كاذب؛ فإن كل ممتد جسم، وتقرير الجواب: أن الأصل إن أخذ خارجية فصدقه مسلم، لكنها لا نسلم كذب العكس.

(٢) قوله: أخذت خارجية: [بأن يكون الحكم على الأفراد الموجودة في الخارج.]

(٣) قوله: صادق إلخ: [لصدق أصله] لأن السالبة الخارجية ما يحكم فيها بسلب المحمول عن الموضوع في الخارج، وهو يتصور على نحوين، الأول: أن يكون الموضوع موجودا في الخارج، ويسلب عنه المحمول في الخارج، والثاني: أن يكون الموضوع معدوما، ويسلب عنه المحمول فيه، ولا شك أن الممتد في الجهات الثلاثة إلى غير النهاية معدوم في الخارج، فالحكم بسلب الجسمية عنه في الخارج صحيح بلا شبهة.

(٤) قوله: منعنا صدقها: [صدق هذه القضية التي هي الأصل] قال بحر العلوم: أو من الأفراد المقدرة الفرضية للجسم ما هو ممتد في الجهات لا إلى نهاية.

(٥) قوله: والجزئية السالبة: اعلم أن السالبة الجزئية من حيث الكمية والكيفية غير آبية عن الانعكاس، وإلا لم تنعكس الخاصتان منها، فذكر عدم انعكاسها ههنا غير مناسب، كما ذكر انعكاس السالبة الكلية مع عدم انعكاسها في كثير من الموجهات، كذا قال بحر العلوم.

(٦) قوله: لا تنعكس: ههنا بحث، وهو أن السالبة الجزئية كالكلية تنعكس في بعض المواد، كما في انعكاس السالبة الجزئية العرفية الخاصة، كما سيجيء، فما وجه القول بأنها لا تنعكس بخلاف القضية، إلا أن يقال لندرة انعكاسها: عدمي كأنه لا عكس لها، بناء على تحقيق الحال في المآل.

لجواز عموم الموضوع أو المقدم،[١] والموجبة مطلقا[٢] تنعكس جزئية؛ لأن[٣] الإيجاب اجتماع، ولا كلية؛[٤] لجواز عموم[٥] المحمول أو التالي. وقولنا: «كل شيخ كان شابا» المحمول فيه النسبة،[٦] ....

في السالبة الجزئية الحملية — في الحملية — في الشرطية

---

(١) قوله: أو المقدم: في الشرطية، كقولنا: قد لا يكون إذا كان الشيء حيوانا كان إنسانا، فلو انعكس، فلا يخلو إما أن يكون عكسها سالبة جزئية أو سالبة كلية، فعلى الأول يلزم سلب الأعم عن بعض الأخص أو على بعض تقادير، وهو غير جائز، كما لا يخفى، وعلى الثاني لا يكون العكس صادقا؛ لأنه إذا لم يصدق الجزئية كما هو الظاهر، فلا تنعكس السالبة الجزئية أصلا، وهو المطلوب، كذا في مرآة الشروح.

(٢) قوله: مطلقا: [كلية كانت أو جزئية، حملية كانت أو شرطية.]

(٣) قوله: لأن الإيجاب اجتماع: وهو مقارنة أحد الشيئين بالآخر على وجه الارتباط والاجتماع، يستلزم العكس الجزئي، وإلا لم يبق الاجتماع اجتماعا، فالإيجاب يستلزم العكس الجزئي، مثلا: إذا صدق «كل إنسان أو بعضه حيوان» بجعل ذات الموضوع متصفا بالإنسان والحيوان، فاجتمعتا في هذه الذات، فيصدق «بعض الحيوان إنسان»، وكذا إذا صدق «كلما كان أو قد يكون إذا كان الشيء إنسانا، كان حيوانا» فقد اجتمع في هذا الشيء إنسان وحيوان، فيصدق «قد يكون إذا كان هذا الشيء حيوانا، كان إنسانا».

(٤) قوله: كلية: [أي لا تنعكس الموجبة كلية إن كانت كلية.]

(٥) قوله: لجواز عموم إلخ: قال بحر العلوم: في الحملية لامتناع حمل الخاص على كل أفراد العام، فـ«كل إنسان حيوان» صادق، وعكسه كليا، نحو: كل حيوان إنسان كاذب.

(٦) قوله: المحمول فيه النسبة: حاصله: أن المحمول في قولنا: «كل شيخ كان شابا» نسبة الشاب إلى الشيخ، لا نفس الشاب، فعكسه على هذا التقدير بعض من يثبت له هذه النسبة شيخ، ويمكن أن يرجع الضمير إلى المحمول، فيكون حاصله: أن المحمول في المثال المذكور القضية المركبة من الضمير المستتر في «كان»، ومفهوم الشاب والنسبة المدلولة بلفظ «كان»، فيحمل هذه القضية موضوعا في العكس، وهو قولنا: بعض من كان شابا شيخ، أقول: الظاهر من عبارة المصنف المعنى الثاني، كما يشهد به ظاهر قوله: «فعكسه إلخ»، وأنت تعلم ما فيه من الموهن، أما أولا فبأن النسبة غير مستقلة، وكل ما هو غير مستقل، ليس بصالح للحمل. فإن قلت: يجوز أن يكون ملحوظا بلحاظ استقلالي، قلنا: هذا أيضا لا ينفع؛ لأنا لو جردنا اللحاظ عن الاستقلال، فالقضية منعقدة البتة، فإذن لا يصير إلا أن يلتزم أن المحمول فيها نفس مفهوم الشاب، وأما ثانيا فبأن الإيراد على تقدير جعل لفظ «كان» رابطا في العكس بعد باق، لا مخلص له، والأولى في الجواب منع إعادة الرابطة في العكس، والقدر =

فعكسه «بعض من كان شابا شيخ» وقولنا: «بعض النوع إنسان»[١] كاذب؛ لصدق
أي عكس هذا القول
لا شيء من الإنسان بنوع، وهو ينعكس إلى ما يناقضه.[٢] والسر فيه: أن المعتبر
في كذب تلك القضية
في الحمل المتعارف[٣] صدق مفهوم المحمول، لا نفس مفهومه،[٤] ولا عكس
للمنفصلات[٥] ....
بأقسامها

= الضروري هو أن يكون نفس الرابطة محفوظة بين الأصل والعكس، ولا نسلم أنه يستلزم أن يكون الرابط بخصوصه يوجد في العكس، وبالجملة: أن إعادة الرابطة في غير الزمانية لعله هو المتلقى بالقبول، وأما في الزمانية فلا نسلم المادة ما هو مذكور في الأصل بعينه، كذا قال مولانا ولي الله رحمه الله.

(١) قوله: بعض النوع إنسان: جواب سؤال مقدر، هو أن قولنا: «بعض النوع إنسان» صادق، مع أن عكسه أعني قولنا: «بعض الإنسان نوع» كاذب قطعا؛ فإن الشخص ينافي النوعية؛ فإن أفراد الإنسان جزئي، وأفراد النوع كلي، ومن المستحيل أن يكون شيء واحد من غير اعتبار الجهتين كليا وجزئيا، وتقرير الجواب: أن للأصل كاذب؛ فإن قولنا: «لا شيء من الإنسان بنوع» صادق؛ لأنه من نقيض العكس، وهو ينعكس إلى ما يناقضه من قولنا: لا شيء من النوع بإنسان، ولا خفاء في صدقه؛ فإن صدق الأصل يستلزم صدق العكس، وصدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر، فيصير الأصل كاذبا، وهو المطلوب.

(٢) قوله: يناقضه: [وهو لا شيء من النوع بإنسان.]

(٣) قوله: الحمل المتعارف: [الذي هو المعتبر في العكس وغيره من الأحكام] الذي يكون الموضوع فيه فردا للمحمول، أو ما هو فردا للموضوع هو فرد للمحمول.

(٤) قوله: لا نفس مفهومه: حاصله: أن المعتبر في الحمل المتعارف هو أن يصدق المحمول على الموضوع بأن يكون فردا للمحمول، أو ما يكون فردا لأحدهما فرد للآخر، لا أن يكون فرد الموضوع نفس مفهوم المحمول، والمتحقق في محل النزاع المعنى الثاني دون الأول، ومعناه: أن من أفراد النوع نفس مفهوم الإنسان.

(٥) قوله: ولا عكس للمنفصلات إلخ: قالوا: إن الاتفاقية إن كانت خاصة، لم يعد عكسها؛ لأن معناها موافقة صادق لصادق، فكما أن هذا الصادق يوافقه ذلك الصادق، كذلك يوافق ذلك هذا، ولا فائدة فيه، وإن كانت عامة، لا تنعكس بجواز موافقة الصادق التقدير بدون العكس حيث لا يكون التقدير صادقا، وأما المنفصلات فلا يتصور فيها العكس؛ لعدم امتياز جزئيها، وإلى هذا أشار المصنف في المنهية، حاصله: أن الاتفاقية العامة قد يكون تاليها صادقا والمقدم كاذبا، فلو عكس يلزم صدق المقدم وكذب التالي، وهو يوجب انعدام الاتفاقية العامة؛ لأن المعتبر فيه صدق التالي، فتأمل، فإنه كلام حسن.

الاتفاقيات لعدم جدوي،[١] أما بحسب الجهة[٢] فمن السوالب الكلية[٣] تنعكس دائمتان[٤] والعامتان[٥] كنفسها بالخلف، والتقريب[٦] في الضرورية[٧] أنه لولاها،[٨] صدقت الممكنة، وصدق الإمكان مستلزم؛ لإمكان صدق الإطلاق؛ فإنا عنينا[٩] الضرورة ههنا المعنى الأعم، ....

---

(١) قوله: لعدم جدوي: في المنهية: فيه إشارة إلى أن القضايا وإن كانت لها عكوس، ويصدق عليها تعريف عكس، لكن لما لم يرجع إلى طائل، فإن المنافاة والتوافق من المتضائفين، فعلمك بأن هذا مناف لذلك، كان علمك بأن ذلك مناف لهذا، كذا في التوافق، قالوا: لا عكس لها.

(٢) قوله: بحسب الجهة: يعني ما مر من بيان العكس، كان بحسب الكم، وهذا بيان العكس باعتبار الجهة.

(٣) قوله: السوالب الكلية إلخ: أي من القضايا السوالب البسائط الموجهة، ينعكس أربع كل منها كنفسه، فهي الضرورية والدائمة والمشروطة العامة والعرفية العامة، فالأولى للأولى، والثانية للثانية، وهذا خلاف ما هو المشهور، اختاره المصنف، والمشهور انعكاس الدائمتين دائمة والعامتين عرفية عامة، كما سيجيء بيانه في المتن، فانتظره، بالخلف عرفت معناه سابقا.

(٤) قوله: الدائمتان: [أي الضرورية هو الدائمة، وإطلاق الدائمة على الضرورية للتغليب كالقمرين.]

(٥) قوله: العامتان: أي المشروطة العامة والعرفية العامة.

(٦) قوله: والتقريب: فسر بتطبيق الدليل على المدعى، وبعبارة أخرى سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب.

(٧) قوله: في الضرورة: لو صدقت الضرورية السالبة الكلية، وجب أن يصدق الضرورية السالبة الكلية معهما بطريق العكس.

(٨) قوله: أنه لولاها إلخ: [أي لولا صدق الضرورية في العكس.] مثلا نقول: إذا صدق «لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة»، صدق «لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة»، وإلا لصدق الممكنة العامة التي هي نقيض الضرورة، أي قولنا: بعض الحجر إنسان بالإمكان، وهذا يستلزم للمطلقة العامة، وهي قولنا: بعض الحجر إنسان بالفعل، فنضمه مع الأصل بأن نجعله لإيجابه صغرى، ونجعل الأصل الكلية كبرى، فيحصل الشكل الأول، بأنا نقول: بعض الحجر إنسان بالفعل، ولا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، فينتج من الضرب الرابع من الشكل الأول بعض الحجر ليس بحجر بالضرورة، وهذا محال.

(٩) قوله: فإنا عنينا: والسر فيه أن الإمكان يقابل الضرورة مطلقا، فصدق الممكنة مما يصادم الضرورتين، فيستوجب إمكان الفعلية؛ لأنها أيضا رافع للضرورتين، بخلاف ما إذا أريد بها الضرورة الذاتية؛ لأنا لا نسلم أن الإمكان حينئذ يستلزم الفعلية؛ لأن الضرورة في السلب يجوز أن يكون نظرا إلى الغير، كما لا يخفى.

لكن صدق[1] الإطلاق محال،[2] فإمكانه محال، فصدق الإمكان محال، وعلى هذه فقس
مع الأصل — لاستلزامه الوقوعي — لكونه ملازما لوقوع الإطلاق
البيان في المشروطة العامة؛ لأن نسبة الحينية[3] الممكنة إلى الحينية المطلقة كنسبة الممكنة إلى المطلقة، والمشهور:[4] أن الضرورة تنعكس دائمة، والمشروط العامة عرفية عامة،
لا كنفسها — لا كنفسها

(١) قوله: لكن صدق الإطلاق محال: في المنهية: لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه؛ فإنا نجعلها لإيجابها صغرى من الأول، والأصل لكليتها كبرى، فنقول: بعض ب ج بالفعل، ولا شيء من ج ب بالضرورة، ينتج من رابع الأول: بعض ب ليس ب بالضرورة، هذا خلف. انتهى. وقال مولانا ولي الله: ولك أن الدليل بوجه آخر، هو أنه لو لم ينعكس الضرورية ضرورية، فيصدق نقيضها، أعني الممكنة، وهي مساوقة للإطلاق، وهو ينافي الأصل مثلا إذا صدق قولنا: لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، فلا بد أن يصدق عكسه، أعني قولنا: لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة، وإلا لصدق نقيضه، أعني بعض الحجر إنسان بالإمكان، وهو يستلزم قولنا: بعض الحجر إنسان بالفعل، وهو ينعكس بقولنا: بعض الإنسان حجر بالفعل، ولا شك أنه ينافي الأصل، وهذا خلف.

(٢) قوله: محال: [لسلب الشيء عن نفسه] فإن قلت: إن المحال لم يلزم من صدق الإطلاق، لم يجوز أن يكون انضمامه مع الأصل مستلزما للمحال، ألا ترى أن في المثال المشهور وقوع قولنا: «بعض الحمار مركوب زيد بالإمكان» يرفع صدق القضية المفروضة، أعني لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة، قلنا: هذا الاحتمال لا تنافي مطلوبنا، وهو لزوم العكس للأصل، وامتناع صدق النقيضين معه على أن البياض المذكور لو نسلم، فدل على أن لا ينعكس شيء من القضايا بالبيان الخلفي؛ فإن الاحتمال المذكور جاز فيه بعينه لا محالة.

(٣) قوله: لأن نسبة الحينية إلخ: تقريره: إذا صدق قولنا: لا شيء من ج ب بالضرورة ما دام ج، صدق قولنا: لا شيء من ب ج بالضرورة ما دام ب، وإلا لصدق نقيضه، أعني بعض ب ج بالإمكان حين هو ب، وصدق الإمكان مستلزم لإمكان صدق الإطلاق، أعني قولنا: بعض ب ج بالفعل حين هو ب، فيصير القياس، هكذا بعض ب ج بالفعل حين هو ب، ولا شيء من ج ب بالضرورة، فينتج من رابع الأول قولنا: بعض ب ليس ب بالضرورة حين هو ب، هذا خلف، وقس عليه بيان المنافاة.

(٤) قوله: والمشهور: قال مولانا ولي الله: تحقيق المقام على وجه ينكشف به المرام، هو أن القائلين بانعكاس الضرورية دائمة إن أرادوا بها الضرورة بالمعنى الأعم، فلا شك أن انعكاسها إلى الدائمة في محل خدشة، بل الحق مع المصنف هو أنه تنعكس كنفسها، والاستدلال المشهور غير تام؛ لأن عكس القضية المشهورة أعني قولنا: «لا شيء من الحمار مركوب زيد بالضرورة» صادقة، ولا يغرنك أن نقيضه أعني «بعض الحمار ليس بمركوب زيد بالإمكان» صادق، وهو يستلزم كذبه؛ لأنا نمتنع صدقه، كيف وسلب مركوبية الحمار دائم لزيد نظرا إلى العلة، =

واستدل على انعكاس الضرورية دائمة،[1] بأنا إذا قدرنا[2] أن مركوب[3] زيد منحصر
دون ضرورية فرضنا
في الفرس مع إمكانه للحمار، يصدق «لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة»،
على هذا الفرض
ولا يصدق العكس الضروري،[4] ويرد عليه[5] ....

= ولا شك أن كل دائم ضروري نظرا إلى تلك العلة أيضا، وإن أرادوا بها الضرورة الذاتية فانعكاسها إلى نفسها في معرض البطلان، بل الصواب أن يقال: إنها تنعكس دائمة، وما أورد عليه المصنف هو أنه يلزم انفكاك الدوام عن الضرورة في الكليات مما لا يتم؛ لأنه إن أرادوا أن الدوام لا يعقل بدون الضرورة، كما قالوا في بيانه من المستحيل أن يدوم المحمول الممتنع أفراده بحيث لا ينفك عنها، ولا يكون في طبائع الموضوع اقتضاء بثبوته بخلاف الجزئيات؛ فإن كثيرا ما يدوم حكم الجزئي ولا نقيضه ذاته، فهو دعوى من غير برهان، كيف والدوام لا يوجب الاقتضاء، وإن أردوا أن القوم قد قالوا؛ لعدم انفكاك الضرورة الذاتية عن الدوام في الكليات، فانعكاس الضرورية دائمة ينهدم ما اعتمدوا عليه، فهو أيضا لا يخلو عن ركاكة؛ لأن القائلين بانعكاس الضرورية دائمة إنما هم المتأخرون، وهم يمنعون عدم انفكاك الدوام عن الضرورة.

(١) قوله: على انعكاس الضرورية دائمة: ولما كان المتوهم أن يتوهم ويقول: إنه غاية ما ثبت عن البيان المذكور عدم انعكاس الضرورية كنفسها، وأما انعكاسها إلى الدائمة فلا أشار إلى دفعه في الحاشية بقوله: «أي لا كنفسها»، وأما الدليل على لزوم الدوام فقد فهم من السابق. انتهى. والحاصل: أن ههنا مقصدان، أحدهما: أن الضرورية لا تنعكس كنفسها، وثانيهما: أنها تنعكس إلى الدائمة، والثاني: لما فهم من السابق من كون المراد من الضرورة المعنى الأعم المتحقق في الدوام أيضا، اكتفى على بيان الأول ههنا، فالغرض من هذا البيان إثبات عدم انعكاس الضرورية كنفسها فقط؛ لانعكاسها إلى الدائمة أيضا، كما يفهم من ظاهر العبارة.

(٢) قوله: بأنا إذا قدرنا إلخ: وقس عليه حال المشروطة العامة؛ لأن الاستدلال المشهور لو أجري فيهما، فيكون محصله: أن قولنا: لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة ما دام مركوب زيد صادق، ولا يصدق العكس الضروري، أعني قولنا: لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة ما دام حمارا، يصدق نقيضه، أعني قولنا: بعض الحمار مركوب زيد بالإمكان حين هو حمار، كذا قيل.

(٣) قوله: مركوب زيد إلخ: [يعني زيد يركب بالفعل على الفرس، لا على غيره.]

(٤) قوله: ولا يصدق العكس الضروري: لأن معناه: أن ما هو حمار بالفعل، فسلب مركوبية زيد عنه ضروري، فحينئذ لا يكون ثبوت المركوبية للحمار ممكنا، مع أنا فرضنا أنه يمكن، فلا يصدق هذا العكس.

(٥) قوله: ويرد عليه: هذا الإيراد بعد تسليم أن مرادهم بالضرورة في مسألة الانعكاس الضرورة الذاتية.

أنه[١] يلزم انفكاك الدوام[٢] عن الضرورة في الكليات، ومن ههنا[٣] اختلفوا (أي المنطقيون) في انعكاس الممكنتين الموجبتين،[٤] فمن يقول[٥] بانعكاس الضرورية كنفسها، يقول بانعكاسهما[٦] (أي إلى الضرورة) كذلك،[٧] ومن لا فلا.[٨] (أي كنفسها)

---

(١) قوله: أنه: لو لم ينعكس الضرورة كنفسها.

(٢) قوله: يلزم الانفكاك إلخ: التي وقع البحث عنها في العلوم، وهي القواعد الكلية الشاملة بجميع الجزئيات بحيث لا يشذ عنها شيء.

(٣) قوله: ومن ههنا: [أي من أجل الاختلاف في انعكاس الضرورية.]

(٤) قوله: الموجبتين: [أي الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة.]

(٥) قوله: فمن يقول إلخ: تقريره: أنه كلما صدق قولنا: ج ب بالأمكان، فيصدق قولنا: ب ج بالإمكان، وإلا لصدق نقيضه، أعني لا شيء من ب ج بالضرورة، وهو ينعكس إلى قولنا: لا شيء من ج ب بالضرورة، وهو ينافي الأصل.

(٦) قوله: بانعكاسهما: [أي بانعكاس الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة.]

(٧) قوله: كذلك: فعنده عكس الممكنة العامة الموجبة ممكنة عامة موجبة، وعكس الممكنة الخاصة الموجبة ممكنة خاصة موجبة.

(٨) قوله: ومن لا فلا: في المنهية: أي فلا يقول بانعكاسها، ولك أن تقول: معناه: ولا يقول بانعكاسها كذلك، وإذا لم يصدق الممكنة، لم يصدق قضية، فيلزم عدم الانفكاك مطلقا. انتهى. وقال مولانا ولي الله: لا يخفى عليك أن التفريع في غير موضوع؛ لأن انعكاس الممكنتين لا يتوقف على انعكاس السالبة الضرورية كنفسها، بل يمكن أن يتفرع على إنتاج الممكنة في الشكل الأول والثالث، وبيانه: إذا صدق «كل ج ب بالإمكان» فيصدق «بعض ب ج بالإمكان» وإلا لصدق نقيضه، أعني لا شيء من ب ج بالضرورة، ونضمه مع الأصل، بأن يقال: كل ج ب بالإمكان، ولا شيء من ب ج بالضرورة، وينتج: لا شيء من ج ج بالضرورة، هذا خلف، وإثبات انعكاسها بدليل الافتراض يتوقف على إنتاج الممكنة في الشكل الثالث، كما هو مذكور في الكتب، وأيضا كما أن انعكاس الممكنتين يتفرع على انعكاس السالبة الضرورية، كذلك انعكاس السالبة الضرورية أيضا يتوقف على انعكاسها، بيانه: إذا صدق قولنا: لا شيء من ج ب بالضرورة، فيصدق لا محالة عكسه الضروري، وإلا لصدق نقيضه، أعني بعض ب ج بالإمكان، وهو ينعكس إلى قولنا: بعض ج ب بالإمكان، وهو ينافي الأصل، فتأمل.

م الاختلاف إنما هو على رأي الشيخ، وأما على رأي الفارابي[1] فمتفق على انعكاسهما
أي الممكنتين
نفسهما، وههنا[2] شك للرازي[3] في الملخص، وهو: أن الكتابة[4] ممكنة للإنسان، والممكن
بكن دائما، وإلا لزم الانقلاب، فالسلب الدائم ممكن، فلو وقع مع الانعكاس،
أي وإن لم يكن الممكن ممكنا
صدق «لا شيء من الكاتب بإنسان» وهذا محال،[5] ولم يلزم من فرض الممكن، .....
هذا المحال

١) قوله: وأما على رأي الفارابي: اعلم أن الفارابي بانعكاس الممكنتين، وأنهما ينتجان في الأول والثالث؛ لأن اتصاف ات الموضوع بالوصف العنواني عنده بالإمكان بخلاف الشيخ؛ فإنه يقول: إن اتصافه به لا بد أن يكون بالفعل، على هذا قولنا: «لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة» كاذب عند الفارابي؛ لصدق نقيضه، أعني بعض ركوب زيد حمار بالإمكان. ثم اعلم أن قوله: «فعلى هذا» إشارة إلى دفع النقض الوارد على الفارابي، لعل القائل قوله: «إن قولنا: لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة» صادق على ما هو المفروض، وهو يستلزم صدق لسالبة الكلية الممكنة، مع أن عكسه، أعني قولنا: «لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالإمكان» كاذب بلا مرية، فاندفع ما زعم الفارابي بانعكاس الممكنتين كنفسهما، وجه الدفع ما أشار إليه بأن القول المذكور، أعني لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة كاذب عنده بلا مرية؛ لأن الوصف العنواني معتبر فيه صدقه بالإمكان على الأفراد المندرجة تحته، والحمار أيضا من الأفراد الممكنة بمركوب زيد، فكيف يصح سلبه عنه، فافهم.

(٢) قوله: وههنا: [أي في انعكاس الدائمة السالبة كنفسها.]

(٣) قوله: ههنا شك للرازي: أي مولانا فخر الدين الرازي، وحاصل الشك: أن السالبة الدائمة لا تنعكس كنفسها، وإلا يلزم المحال.

(٤) قوله: وهو أن الكتابة إلخ: وغير ضرورية له في وقت ما؛ لصدق قولنا: لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان في وقت.

(٥) قوله: وهذا محال: [أي صدق «لا شيء من الكاتب بإنسان»] لصدق قولنا: «كل كاتب إنسان بالضرورة» فهو من الانعكاس، واعترض عليه بأنه لا نسلم أن المحال إن لم يلزم من فرض وقوع الممكن، كان ناشئا من الانعكاس؛ فإن من الجانب أن لا يكون لازما لشيء منهما، بل من المجموع؛ فإن الممكنتين قد يستلزم اجتماعهما محالا، أنت تعلم ما فيه، أما أولا: فلأن المحال لو لزم من المجموع، كان اجتماع الأصل مع العكس، وإلا فلا تنعكس الأصل، وأما ثانيا: يمكن تحرير الإشكال بحيث يندفع عنه الإيراد المذكور، وذلك بوجهين، الأول: أنه لو انعكست السالبة الدائمة، كان إمكان صدقها مستلزما؛ لإمكان صدق عكسها ضرورة أن إمكان الملزوم ملزوم =

وإلا[١] لم يكن ممكنا، فهو من الانعكاس.
فالانعكاس باطل

وحله:[٢] أنه لا يلزم[٣] من دوام الإمكان إمكان الدوام،[٤] ألا ترى إلى الأمور الغير
حل هذا الشك

القارة،[٥] فإن إمكانها[٦] دائم، ودوامها غير ممكن، ....
بل دوام أجزائها

= لإمكان اللازم، والتالي باطل؛ لأن سلب الكتابة عن كل أفراد الإنسان دائما ممكن، بقي أن عكسه وهو «لا شيء من الكاتب بإنسان دائما» ممتنع الصدق؛ لصدق بعض الكاتب إنسان بالضرورة، والثاني: منتف؛ لأنه إذا فرض، صدق قولنا: «لا شيء من الإنسان بكاتب دائما» لم يصدق عكسه، وإذا صدقت هذه الجزئية، صدق قولنا: «ليس كلما فرض صدق السالبة، لصدق عكسها» وحينئذ يكذب الملازمة الكلية، هذا كله أفاده شارح المطالع.

(١) قوله: وإلا: [أي وإن لزم المحال من فرض وقوعه.]

(٢) قوله: وحله: أورد عليه أن الشبهة لا يتوقف على استلزام دوام الإمكان إمكان الدوام، بل يمكن أن يقال: إن كثيرا من العوارض للكلي قد يوجد في بعض أفراده، ولا شك أن تلك العوارض ليست ضرورية بالنسبة إلى ذلك الكلي، وإلا لتحققت في جميع أفراده دائما، ولا بالنظر إلى خصوصية ذلك الفرد الموجود هي فيه، وإلا لتحققت دائما، فيمكن سلب هذه العوارض عن جميع أفراده، فلو تحقق هذا السلب مع الانعكاس، يلزم المحال.

(٣) قوله: أنه لا يلزم: أقول: والحق في الجواب أنه إن أريد بإمكان سلب العوارض عن جميع أفراد السلب بالنظر إلى نفس تجوهرها مع قطع النظر عن الغير مطلقا، فمسلم، لكنه لا ينفعكم؛ لأن وقوعه يجوز أن يستلزم محالا، وهذا مبني على أن الممكن قد يمتنع بالغير، وإن كان ذاته يأباه، كما قالوا في عدم الفعل الأول فإنه بالنظر إلى نفس ذاته، لا يستلزم محالا، ويمكن الجواب عن الشك بوجهين آخرين، الأول: إنا لا نسلم كذب العكس عن ذلك التقدير؛ فإنه إذا فرض أن لا فرد من أفراد الإنسان وهو كاتب، فلا كاتب من الإنسان، فصدق العكس بالضرورة، رد عليه شارح المطالع بأن العكس محال؛ إذ يصدق بالضرورة بعض الكاتب إنسان، فلو كان هذا المحال ثابتا على ذلك التقدير، كان ذلك التقدير محالا، وقد بينا إمكانه، والثاني: لا نسلم كذبه مطلقا؛ لأن السالبة قد يصدق بانتفاء الموضوع، ولا يخفى ما فيه، كذا قال مولانا ولي الله.

(٤) قوله: إمكان الدوام: الذي هو مطلوب غير لازم؛ لأنه بون ما بينهما؛ فإن الأول عبارة عن اتصاف الإمكان بالدوام، أي إمكان سلب الكتابة عن جميع أفراد الإنسان دائم، والثاني عبارة عن اتصاف الدوام بالإمكان، أي دوام السلب ممكن وظاهر أن الأول لا يستلزم الثاني، كما توهم المستدل، كذا في شرح الزلفي.

(٥) قوله: الغير القارة: أي الأمور التي لا يجتمع أجزاؤها في آن واحد كالحركة وما يحذو حذوها.

(٦) قوله: إمكانها: [أي إمكان تلك الأمور الغير القارة.]

هل يشك[١] في أن بقاء الحركة محال لذاتها، ومن[٢] ههنا يستبين أن أزلية الإمكان[٣]
بمعنى أنه لا ينبغي الشك لأحد
وإمكان الأزلية لا يتلازمان هذا، والخاصتان[٤] تنعكسان إلى عامتين مع اللادوام في البعض؛ لأن لا دوام الأصل موجبة مطلقة.

وهي[٥] إنما تنعكس جزئية، ....
الموجبة المطلقة

---

(١) قوله: هل يشك: يعني لا شك في استحالة بقاء الحركة وعدم اجتماع أجزائها في آن واحد، فإمكانها دائم، ودوامها غير ممكن، بمعنى أنه يصدق أنها موجودة في جميع الأزمنة؛ لامتناع بقائها بداهة، ولا يشك أحد في أن بقاءها محال لذاتها مع إمكانها، وإلا لزم الانقلاب، فتخلف دوام الإمكان عن إمكان الدوام، فعلم أنه لا تلازم بينهما.

(٢) قوله: ومن: [أي من أجل عدم جواز بقاء الحركة.]

(٣) قوله: أن أزلية الإمكان إلخ: قال السيد في شرح المواقف بما محصله: أن أزلية الإمكان يستلزم إمكان الأزلية، وبيانه على ما زعم هو أن إمكان الشيء إذا كان مستمرا في الأزل، لم يكن هو في حد ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هي هي، لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء من أجزاء الأزل، بل جاز اتصافه به في كل جزء منها لا بد لا فقط بل دفعا أيضا، وجواز اتصافه به في كل جزء من أجزاء الأزل هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته، فأزليته مستلزم؛ لإمكان الأزلية، وأما العكس فظاهر، وما أحسن ما قال شارح التجريد: إنه إن أراد بالاتصاف بالوجود في شيء منها أنه ذاته لا يمنع في شيء من أجزاء الأزل من الاتصاف بالوجود في الجملة، بأن يكون قوله: «في شيء متعلقا لعدم المنع» فيكون معناه: أنه لا يمنع في شيء من أجزاء الأزل فهو بعينه أزلية الإمكان، لكن لا يلزم منه عدم منعه من الوجود الأزلي، وهو المسمى بالإمكان الأزلية؛ لأنه عبارة عن كون الوجود والمستمر في جميع أجزاء الأزل ممكنا، وإن أراد أنه لا يمنع من الوجود في شيء من أجزاء الأزل بأن يكون قوله: «في شيء متعلقا بالوجود» فهو بعنيه إمكان الأزلية، ولا شك أن التراع فيه فهو مصادرة على المطلوب، كذا قيل.

(٤) قوله: والخاصتان إلخ: [أي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة السالبتان] أي ينعكس المشروطة الخاصة مشروطة عامة، والعرفية الخاصة عرفية عامة، وكل واحد من العامتين مقيد باللادوام في البعض، وأما الانعكاس إلى العامتين فلضرورة أن لازم الأعم لازم الأخص.

(٥) قوله: وهي: هذا الاستدلال أورده التفتازاني، وقال بعض الأفاضل: فيه تأمل؛ إذ ليس انعكاس المجموع منوطا بانعكاس الأجزاء إلى الأجزاء، كما يشهد بذلك ملاحظة انعكاس الموجبات الموجبة، على ما مر؛ فإن الخاصتين الموجبتين ينعكسان إلى الحينية اللادائمة، مع أن الجزء الثاني منهما، وهو المطلقة العامة السالبة لا تنعكس، وفيه ما فيه.

ولو تدبرت[١] في قولنا: «لا شيء من الكاتب بساكن ما دام كاتبا لا دائما» تيقنت أنهما
الخاصتان
لا تنعكسان[٢] كنفسهما،[٣] ولا عكس للبواقي؛[٤] فإن أخصها[٥] الوقتية، وهي لا
أي العرفية
تنعكس إلى الممكنة؛ لصدق «لا شيء من القمر بمنخسف بالتوقيت» مع كذب
كوقت التربيع مثلا بالضرورة
«بعض المنخسف ليس بقمر[٦] بالإمكان»، ومن السوالب الجزئية لا تنعكس[٧] إلا الخاصتان،[٨] ....

(١) قوله: ولو تدبرت: حاصله: أنه إذا صدق قولنا: «لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبا، لا دائما» صدق «لا شيء من الساكن بكاتب ما دام ساكنا لا دائما في البعض» أي بعض الساكن كاتب بالفعل؛ لأنه لولاه، لصدق «لا شيء من الساكن بكاتب دائما»، هذا مما لا دوام الأصل، أعني كل كاتب ساكن الأصابع بالفعل، ينتج: لا شيء من الكاتب بكاتب دائما، وإنما يلزم الدوام في الكل؛ لأنه يكذب في مثالنا هذا كل ساكن الأصابع كاتب بالفعل؛ لصدق قولنا: بعض الساكن ليس بكاتب دائما كالأرض، كذا قيل.

(٢) قوله: تنعكسان: [لأن اللادوام الكلي كاذب في العكس.]

(٣) قوله: كنفسهما: [أي إلى العامتين مع قيد اللادوام في الكل.]

(٤) قوله: ولا عكس إلخ: في المنهية: وهي الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة والمطلقة العامة والممكنة العامة من البسائط، والوقتية والمنتشرة والوجودية اللادائمة والوجودية اللاضرورية والممكنة الخاصة من الركبات. انتهى.

(٥) قوله: فإن أخصها الوقتية إلخ: ذلك أن يعارضه في المطلقة العامة بدليل الخلف بأن يقال: إذا صدق قولنا: لا شيء من ج ب بالفعل، فلا بد أن يصدق قولنا: لا شيء من ب ج بالفعل، فينتج من الضرب الرابع من الشكل الأول قولنا: ب ليس ب، هذا خلف، فتأمل فيه، كذا قيل.

(٦) قوله: ليس بقمر: وإذا كذب هذه السالبة الجزئية، كذب السالبة الكلية الممكنة، التي هي عكس السالبة الوقتية المذكورة في المتن بالفرض، وهي: لا شيء من المنخسف القمر بالإمكان.

(٧) قوله: لا تنعكس إلخ: وأما عدم انعكاس ما سوى الخاصتين من المركبات، فلأن أخصها الوقتية، وهي لا تنعكس إلى الممكنة، كما عرفت، فلا ينعكس باقيها؛ إذ عدم انعكاس الأخص يستلزم عدم انعكاس الأعم، وأما من البسائط فلأن أخصها الضرورية المطلقة، وهي لا تنعكس؛ فإنه يصدق قولنا: بعض الحيوان ليس بإنسان بالضرورة، مع كذب قولنا: بعض الإنسان ليس بحيوان بالإمكان العام، وإذا لم ينعكس الأخص، لم ينعكس الأعم.

(٨) قوله: إلا الخاصتان: وهي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة.

فإنهما تنعكسان كنفسهما؛[١] لأن الوصفين متنافيان في ذات واحدة[٢] بحكم الجزء[٣] الأول،[٤] وقد اجتمعا فيها[٥] بحكم الجزء الثاني،[٦] فتلك الذات كما لم يكن ب ما دام ج، لا يكون ج ما دام ب، وهو المطلوب، ومن الموجبات[٧] تنعكس الوجوديتان والوقتيتان،[٨]

كالكتابة والسكون مثلا — في هذه الذات الواحدة — المتحقق فيه الوصفان

(١) قوله: كنفسهما إلخ: حاصله: أن المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة السالبتين الجزئيتين تنعكسان إلى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة كذلك، لا غير؛ فإنه إذا صدق قولنا: بعض الكاتب ليس بساكن ما دام كاتبا بالضرورة أو بالدوام لا دائما، أي بعض الكاتب ساكن بالفعل، يصدق في عكسه بعض الساكن ليس بكاتب ما دام ساكنا لا دائما، أي بعض الساكن كاتب بالفعل؛ لأن ذات الكاتب التي تفرضه ضاحكا وغيره مثلا متصفة بوصف الموضوع وهو الكتابة، ولم يكن متصفة بوصف المحمول وهو السكون، فالوصفان متنافيان، لا يجتمعان في تلك الذات بحكم الجزء الأول من الأصل، وهو المشروطة العامة والعرفية العامة، وهما سالبتان، ويحكم فيها بسلب أحدهما عن الآخر ما دام الوصف، فكيف يجتمعان في ذات واحدة، وقد اجتمعا فيها بحكم لادوام الجزء الثاني من الأصل؛ فإنه موجبة مطلقة يحكم فيها باجتماع أحدهما مع الآخر بالفعل، وذات الكاتب الذي تفرضه ضاحكا، لما لم يكن متصفة بوصف المحمول وهو سكون الأصابع ما دام اتصافها بوصف الكتابة، كما هو مفهوم الأصل مع اللادوام، لا يكون متصفة بوصف الموضوع وهو الكتابة ما دام اتصافها بوصف المحمول وهو سكون الأصابع، وهو المطلوب المفهوم من العكس مع ضم اللادوام اللازم للادوام الأصل.

(٢) قوله: في ذات واحدة: أي ذات الموضوع، كالإنسان مثلا.

(٣) قوله: الجزء: [وهي السالبة الجزئية المشروطة العامة والعرفية العامة.]

(٤) قوله: بحكم الجزء الأول: من الأصل، وهو مثلا قولنا: بعض الكاتب ليس بساكن ما دام كاتبا، معناه: سلب المحمول عن ذات الموضوع ما دام متصفة بوصف الموضوع، فيحكم أن الوصفين لا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة، كذا في مرآة الشروح.

(٥) قوله: اجتمعا فيها: أي في وقتين، لا في وقت، حتى ينافي التنافي.

(٦) قوله: الثاني: [أي المطلقة العامة المشار إليها باللادوام.]

(٧) قوله: ومن الموجبتان: لما فرغ من بيان انعكاس السوالب، شرع في بيان انعكاس الموجبات.

(٨) قوله: الوقتيتان: ولم يذكر الوقتيتين المطلقتين ههنا، مع أنه بين في بحث التناقض؛ ليعلم أنهما ليستا بمعتبرتين عند الكل، ولهذا قالوا في بيان عكس السوالب السبعة: «غير منعكسة»، مع أن السوالب الغير المنعكسة عند من اعتبرهما تسعة.

والمطلقة العامة مطلقة عامة بالخلف(١) والافتراض، وهو أن نفرض ذات الموضوع
الوقتية والمنتشرة — ويستدل عليه بوجوه ثلاثة
شيئا، ونحمل عليه وصف الموضوع ووصف المحمول، فنقول:(٢) نفرض ج الذي هو
على ذلك الشيء
بَ دَ فدَ بَ ودَ جَ، فبعض بَ جَ بالفعل(٣) من الثالث(٤) والعكس،(٥) وهو أن يعكس
الشكل — الاستدلال بالعكس
نقيض العكس؛ ليرتد إلى ما ينافي(٦) ....
أي بالعكس

---

(١) قوله: بالخلف: بأن يقال: لو لم يصدق «بعض الكاتب إنسان بالفعل» في عكس هذه القضايا المذكورة، لصدق نقيضه، وهو: لا شيء من الكاتب بأنسان دائما، ويضم هذا النقيض إلى الأصل، بأن نجعله كبرى الشكل الاول لكيته، والأصل صغرى لإيجابه، فقلنا: بعض الإنسان كاتب، ولا شيء من الكاتب بإنسان، فينتج: بعض الإنسان ليس بإنسان دائما، هذا خلف، وما يلزم منه أو هو خلف النقيض يكون باطلا، فإذا صار نقيض العكس باطلا، يكون العكس حقا.

(٢) قوله: فنقول إلخ: يعني لما كان بين انعكاس هذه القضايا إلى المطلقة العامة بطريق الافتراض، فهو الشكل الثالث، لا يبين إنتاج الشكل الثالث بعكس الصغرى؛ ليرتد إلى الأول الذي هو بديهي الإنتاج؛ لأنه إن بين إنتاجه به، يلزم الدور؛ لأن انعكاس هذه القضايا موقوف على إنتاج الشكل الثالث، وإنتاج الشكل الثالث موقوف على انعكاس الصغرى، وكل من هذه القضايا تصلح بصغروية، فإنتاج الشكل الثالث موقوف على انعكاس هذه القضايا، فيلزم توقف الشيء على نفسه، بل يبين بطريق آخر، كما هو مشروح في موضعه، كذا قال الفاضل البهاري.

(٣) قوله: بالفعل: لصدق الوصف العنواني على الذات بالفعل.

(٤) قوله: من الثالث: اعلم أن عادة القوم وإن جرت في ترتيب الافتراض على هيأة الشكل الثالث، لكن لا قياس ههنا من الشكل الثالث؛ لانتفاء الحد الأوسط؛ إذ ليس وصف ثالث يكون وسطا، إذا الشيء المفروض هو ذات الموضوع غير معنون بوصف الموضوع؛ فإنه يحمل هذا الوصف على الذات، ولا يلزم حمل الشيء على نفسه.

(٥) قوله: والعكس: [عطف على قوله: «بالخلف» أي بالعكس] حاصله: أن العكس صادق، وهو: بعض ج ب بالفعل، إن لم يصدق، فيصدق نقيضه، وهو: لا شيء من ب ج دائما، فينعكس النقيض، وهو: لا شيء من ج ب دائما، وهو مناف للأصل، وهو: بعض ج ب، وإذا كان منافيا للأصل فيكذب، فإذا كذب عكس النقيض فيكذب النقيض، فإذا كذب النقيض فيصدق ما له النقيض، وهو عكس الأصل.

(٦) قوله: إلى ما ينافي الأصل: إنما قال: ينافيه، ولم يقل: يناقضه، ليشتمل جميع الصور، مثلا: إذا صدق «كل ج وبعضه ب بالإطلاق» فيصدق «بعض ب ج بالإطلاق»، وإلا لصدق نقيضه، هو: لا شيء من ب ج دائما، وينعكس إلى «لا شيء من ج ب دائما، وهو مضاد للأصل الكلي أعني كل ج ب»، ومناقض للأصل الجزئي، أعني بعض ج ب، وقس على هذا نظائره.

الأصل،[١] والدائمتان والعامتان حينية مطلقة[٢] بالوجوه[٣] المذكورة، والخاصتان[٤] حينية لا دائمة، وأما الحينية فلأن لازم العام لازم الخاص، وأما اللادوام[٥] فلولاه لدام العنوان، فدام المحمول وقد فرض لا دائما.[٦]

وهو ههنا العامتان والحينية لازمة لها — أي لولا ذلك اللزوم — أي عنوان الموضوع أعني ج

فصل: عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين[٧] ....

(١) قوله: الأصل: أي لتحصيل ما ينافي الأصل.

(٢) قوله: حينية مطلقة: قال شارح المطالع في بيان انعكاس الدائمتين: إن مفهومهما أن وصف المحمول ثابت ما دام ذات الموضوع موجودة، ووصف الموضوع ثابت في الجملة؛ إذ المراد به ما صدق عليه ج بالفعل، فوصف المحمول ووصف الموضوع يجتمعان في ذات واحدة في بعض أوقات ذات الموضوع وبعض أوقات وصف المحمول مما صدق عليه وصف المحمول، صدق عليه وصف الموضوع في بعض أوقات المحمول، وقال مولانا ولي الله: بيان انعكاس العامتين أنه قد حكم فيها، بأن وصف المحمول صادق ما دام وصف الموضوع، فهما يجتمعان على ذات واحدة في جميع أوقات وصف الموضوع أعني أوقات وصف المحمول مما صدق عليه وصف المحمول، صدق عليه وصف الموضوع في بعض أوقات وصف المحمول، وهو وقت وصف الموضوع.

(٣) قوله: بالوجوه: أي بالخلف والافتراض والعكس.

(٤) قوله: والخاصتان: أي العرفية الخاصة والمشروطة الخاصة الموجبتان.

(٥) قوله: وأما اللادوام: الحاصل: أن قولنا: بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا لا دائما، أي كل كاتب ليس متحرك الأصابع بالفعل مشروطة خاصة، فعكسها: بعض متحرك الأصابع كاتب حين هو متحرك الأصابع، لا دائما، أي بعض متحرك الأصابع ليس بكاتب بالفعل في أصل لا دوام العكس، أن سلب الكاتب عن ذات متحرك الأصابع في زمان، فأقول: هذا اللادوام صادق؛ إذ لو كذب، لكان ثبوت الكاتب وهو عنوان الأصل لذات متحرك الأصابع دائما، فدام محمول الأصل وهو متحرك الأصابع بدوام عنوان الأصل، وقد دام العنوان فدام المحمول، فيكون متحرك الأصابع ذات الكاتب دائميا، فلا يكون سلب متحرك الأصابع عن ذات الكاتب واقعا، وقد فرض في لا دوام الأصل أن سلب متحرك الأصابع عن ذات الكاتب واقع، هذا خلف، كذا قيل.

(٦) قوله: فرض لا دائما: [هذا خلف على رأي الشيخ، وأما على رأي الفارابي ففيه تحقيق.]

(٧) قوله: تبديل نقيضي الطرفين: وهو أيضا يطلق على معنيين المعنى المصدري، على ما هو الظاهر، والقضية الحاصلة بعد التبديل، والمراد من التبديل تبديل نقيض كل من الطرفين بنقيض الطرف الآخر، وأريد ببقاء الصدق ما أريد في العكس المستوي، فتذكره.

مع بقاء[١] الصدق والكيف، وعند المتأخرين:[٢] جعل نقيض الثاني أولا[٣] وعين الأول ثانيا مع مخالفة الكيف[٤] ومحافظة الصدق، والمعتبر[٥] في العلوم هو الأول، ....

---

(١) قوله: مع بقاء إلخ: [أي لو فرض الأصل صادقا، يلزم منه صادق العكس؛ لأنه لا بد من صدق الأصل.]

(٢) قوله: عند المتأخرين: فالحاصل: أن عكس النقيض بالمعنى المصدري عند القدماء هو أن يجعل نقيض الطرف الأول أعني المحكوم عليه ثانيا، أعني المحكوم به، ونقيض الطرف الثاني أعني المحكوم به أولا، أعني المحكوم عليه على وجه يجعل أخص القضايا اللازمة للأصل مع بقاء الصدق والكيف بلا واسطة، ومع قطع النظر عن خصوص المادة، وقد يطلق على القضية التي هي أخص القضايا اللازمة للأصل على الوجه المذكور.

(٣) قوله: جعل نقيض الثاني أولا: هذا من اصطلاح المتأخرين باعتبار المعنى المصدري، وما مر كان على اصطلاح القدماء.

(٤) قوله: مع مخالفة إلخ: وقد يطلق على هذا الاصطلاح أيضا على القضية التي هي أخص القضايا اللازمة للأصل مع المخالفة في الكيف والموافقة في الصدق، ووجه التسمية على اصطلاح القدماء ظاهر؛ لأنا أخذنا نقيضي الطرفين وعكسناهما، وأما على اصطلاح المتأخرين فبالنظر إلى الجزء الثاني من الأصل؛ لأنا عكسنا نقيضه بأن جعلنا أولا.

(٥) قوله: والمعتبر إلخ: اعلم أن المتأخرين إنما عدلوا عنه زعما أن أدلتهم على بيان عكوس الموجبات والسوالب لهذا العكس غير تام بورود المنع والنقض، أما الأول فلأنه إذا قيل: إنه إذا صدق قولنا: كل ج ب، صدق قولنا: كل ما ليس ب ليس ج، وإلا فبعض ما ليس ب ج، وينعكس إلى قولنا: بعض ج ليس ب، وقد كان الأصل كل ج ب، أو يضم إلى الأصل، فينتج: بعض ما ليس ب ب، فلا نسلم أنه لو لم يصدق «كل ما ليس ب ليس ج»، فيصدق «بعض ما ليس ب ج»، بل الصادق ج السالبة الجزئية، أعني قولنا: ليس كل ما ليس ب ليس ج، وهو أعم من قولنا: بعض ما ليس ب ج، وصدق الأعم لا يستلزم صدق الأخص، ولو جعل النقيض بلا استلزامه طرفا من الدليل مع عدم تكرار الأوسط، لا يصح الاشتراط إيجاب الصغرى وكلية الكبرى، وعلى هذا فقس السوالب، وأما الثاني فلأن القضايا الموجبات التي محمولاتها من المفهومات الشاملة كالشيء والإمكان والقضايا السوالب التي موضوعاتها من نقائض تلك المفهومات الشاملة، وليست محمولاتها منها، مثلا قولنا: «كل إنسان شيء، ولا شيء من اللاشيء بإنسان» صادقة، مع أن عكوسها كاذبة، مثلا قولنا: ليس بعض اللاشيء إنسانا، وقولنا: ليس بعض الإنسان شيئا، وهذا في الحمليات، وأما الشرطيات فلأنه يمنع قولهم: «انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم»؛ فإن من الجائز أن يكون اللازم محالا، فيجوز أن يستلزم المحال محالا آخر، وهو عدم لزوم انتفاء الملزوم، والجواب: أن الأحكام مخصوصة بما سوى الأمور الشاملة ونقائضها، والتعميم إنما هو بقدر الحاجة، وإن النقيض يؤخذ سلبيا، لا عدوليا، وأن البداهة يحكم باستلزام انتفاء اللازم والملزوم، فتأمل.

وحكم الموجبات[١] ههنا حكم السوالب[٢] في المستقيم وبالعكس، والبيان[٣] البيان.[٤]

أي في عكس النقيض

وههنا[٥] شك من وجهين، الأول: أن قولنا: «كل لا اجتماع النقيضين لا شريك الباري» صادق مع أن عكسه «كل شريك الباري اجتماع النقيضين» كاذب،[٦] ولك

أي عكس النقيض لهذا القول

أن تلتزم[٧] صدقه حقيقة، ....

(١) قوله: حكم الموجبات: سواء كانت كلية أو جزئية، حملية كانت أو شرطية، على كلا الاصطلاحين.

(٢) قوله: حكم السوالب: [فعكس نقيض الموجبة الكلية موجبة كلية، ولا تنعكس الموجبة الجزئية بهذا العكس.]

(٣) قوله: والبيان: [أي الدليل في عكس النقيض] أي استدل على انعكاس الموجبات والسوالب الكلية والجزئية من الحمليات والشرطيات بعكس النقيض البيان، أي مثل الاستدلال على انعكاسها إلى عكوسها المستقيمة من الطرق الثلاث: الخلف والافتراض والعكس.

(٤) قوله: البيان: [أي الدليل في عكس المستوي.]

(٥) قوله: وههنا: [أي في عكس النقيض باعتبار اللزوم.]

(٦) قوله: كاذب: أما الكذب؛ لأنه لو صدق، فإما بالحمل الأولي، وذلك إنما يتصور باتحاد المفهوم، وهو فيما بين اجتماع النقيضين، وشريك الباري مفقود، ولا بالحمل المتعارف الشائع، وذلك إنما يتصور بأن يكون أحدهما فردا للآخر، أو يكون ما يصدق عليه الأول، يصدق عليه الثاني، والأول ظاهر البطلان، وكذا الثاني؛ إذ لا مصداق للأول في الخارج، حتى يصدق عليه الثاني؛ لأن الإيجاب يستدعي وجود الموضوع، ومع ذلك لا مناسبة بينهما، بل العقل جازم بعدم ثبوت الثاني للأول.

(٧) قوله: ولك أن تلتزم إلخ: وأنت خبير بما فيه؛ فإن العلة حقيقة مما لا يخلو عن تعسف وتكلف، ولا علاقة بينهما، حتى يحمل أحدهما على الآخر، والقول بأن الامتناع كلها متصادقة مما لا يفي شيئا؛ لأن معناه: أن الحمليات كلها مشترك في نفس معنى العدم، بناء على أن الامتناع عدم واحد لا يتكثر في مرتبة نفس تجوهره فظاهر، لكن يجوز أن يتعدد بحسب الإضافة، فالعدم المنسوب إلى شريك الباري مغائر للعدم المنسوب إلى اجتماع النقيضين، إلا أن يدعي الضرورة، ويقال: لا تفاوت بين الممتنعات حقيقة وإضافة، بل إنما هو بحسب مجرد اللفظ، كيف وأن الحقيقة الباطلة حقيقة واحدة، والمفهومات المستحيلة كشريك الباري واجتماع النقيضين وأمثالهما عنوانات وشروح لذلك الحقيقة الباطلة، كما أن الحقيقة الواجبة ليست إلا مفهوما واحدا، والصفات كالعلم وغيرها شروح لتلك الحقيقة، كذا قيل.

فافهم.[١] ومن ههنا أمكن لك التزام تصادق الممتنعات كلها،[٢] فكأنّ الامتناع[٣] عدم
أي من ذلك الالتزام
واحد، كما أن الوجوب[٤] وجود واحد، ويتأكد التجويز[٥] في استلزام المحال مطلقا،
وهو ضرورة الوجود — للعقل
والثاني: ولتمهّد مقدمة هي[٦] كلما لم يستلزم وجوده، رفع عدم واقعي كان موجودا
الوجه الثاني من الوجهين للشك — أي المقدمة الممهدة — أي وجود الشيء — أي نفي عدم في الواقع
دائما، وإلا استلزم[٧] وجوده رفع ذلك العدم، فنقول: قولنا: «كلما وجد الحادث،
أزلا وأبدا
استلزم وجوده رفع عدم في الواقع»[٨] حق، ....

---

(١) قوله: فافهم: لعله إشارة إلى الاستلزام بين المحال اللذين ليس بينهما علاقة أصلا، ويأبى العقل السليم عن التصادق بين الممتنعات من غير علاقة أصلا، أو إشارة إلى أنه لا بد من الموافقة بين العكس والأصل في الأفراد، أو إلى ما هو المشهور من اعتبار إمكان الأفراد في موضوع الحقيقة، كذا في مرآة الشروح.

(٢) قوله: تصادق الممتنعات كلها: بأن يحمل أحدها على الآخر وبالعكس؛ فإنه يصدق التصادق حقيقة.

(٣) قوله: فكأن الامتناع: دليل على التصادق، والفاء تعليلية، حاصله: أن الامتناع عدم واحد، لا تكثر ولا تعدد فيه، إلا بحسب الإضافات كان يضاف إلى شريك الباري أو اجتماع النقيضين أو غيرهما، وهذا الامتناع يوجد في الممتنعات كلها، فالتزام تصادق بعضها أي اجتماع النقيضين على بعض، أي شريك الباري من جهة الامتناع والاستحالة يوجب تصادق أي ممتنع، كان على الآخر؛ لوجود علة التصادق، وهو الامتناع المشترك في جميع الممتنعات، فصار الممتنعات كلها لهذا الوجه متصادقة، كذا قيل.

(٤) قوله: كما أن الوجوب إلخ: أي وجوب الوجود وجود، ليس بعدم، وواحد لا تعدد فيه، ففيه إشارة إلى أن واجب الوجود واحد؛ لأنه لو كان اثنين، وفي كل منهما وجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود اثنين مع أنه واحد.

(٥) قوله: ويتأكد التجويز إلخ: حاصله: أنه لما ثبت أن الحقيقة الباطلة ليست إلا واحدة، والمفهومات المستحيلة كلها عنوانات لذلك الحقيقة، فلا مفيد حينئذ، إلا أن يلتزم أن المحال يستلزم المحال مطلقا، أعم من أن يكون بينهما علاقة أم لا، كيف وحينئذ يسد المنافاة بين المحالين مطلقا، فتأمل ما فيه، والأولى في الجواب أن المسائل المنطقية كلها مخصصة بما عدا المفهومات الشاملة.

(٦) قوله: هي: اعلم أن كل شيء موجود يستلزم وجوده رفع عدمه الواقعي الكائن قبل الوجود، فكلما لم يستلزم إلخ.

(٧) قوله: وإلا استلزم إلخ: [أي وإن لم يكن موجودا دائما، بل معدوما في بعض الأحيان.]

(٨) قوله: رفع عدم في الواقع: أي عدم واقعي، فإن لم يكن ما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي موجودا دائما، استلزم وجوده رفع ذلك العدم، وهذا خلف، وأما العدم اللاحق فلا سبيل إليه؛ لما اجتمعوا عليه من أن ما ثبت قدمه، =

وهو ينعكس[1] بهذا العكس إلى ما ينافي المقدمة[2] الممهدة. وحله: منع المنافة بين
أي هذا القول أي بعكس النقيض أي حل هذا الشك
الموجبتين اللزوميتين وإن كان تأليهما نقيضين، وهذه شبهة الاستلزام،[3] وله تقريرات[4]
أي المقدمة الممهدة والعكس أي تالي هاتين الموجبتين
مزلة الأقدام.

فصل: الموصل إلى التصديق حجة ودليل،[5] وليس بد من مناسبة[6] باشتمال أو استلزام،
سواء كان ظنيا أو قطعيا

= امتنع عدمه، وإن كان محل خدشة، وأما العدم الذي لا حظَّ له من الوجود، فهو ليس حينئذ من المحتملات؛ لأن المفروض هو الموجود، وإذا مهدنا هذا فنقول: قولنا: «كلما وجد الحادث، استلزم وجوده رفع عدم في الواقع» حق إلخ.

(١) قوله: وهو ينعكس: أي عكس النقيض المعتبر على رأي القدماء.

(٢) قوله: إلى ما ينافي إلخ: وهو قولنا: كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع، لم يكن الحادث موجودا، وهذه الشبهة منقولة عن ابن كونة.

(٣) قوله: هذه شبهة الاستلزام: أقول كما قال مولانا ولي الله: قد وقع الأقاويل فيه كثيرة، وأظن أنه مغلطة لا محل له؛ لأنهم إن أرادوا بقوله: «وكلما لم يستلزم إلخ» أن كل شيء أعم من أن يكون موجودا حقيقيا أو تقديريا، لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما، فهو شنيع جدا، وإن أرادوا أن كل شيء موجود بوجود حقيقي، لو لم يكن وجوده مستلزما لرفع عدم واقعي، فهو موجود دائما، فمسلم، لا ينكره قط، لكن لا نسلم عدم صدق العكس؛ لأن قولنا: «كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي، فلم يوجد الحادث» صادق بلا مرية، كيف؟ ووجود الواقعي للحادث لو لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي، فلم يكن موجودا بذلك الوجود الواقعي، ولا شك أن رفع ذلك الوجود غير مناف للوجود الدائمي فلا تنافي المقدمة الممهدة؛ لأن الجهتين مختلفتان وما أجاب بمنع المنافاة، فهو تعسف جدا؛ لأن المقدم ههنا ممكن، فيلزم المنافاة بينهما لا محالة، نعم إذا كان محالا فلا يتنافيان، إلا أن يقال: المقدم ههنا معنى، أعم من أن يكون قديما أو حادثا.

(٤) قوله: ولها تقريرات: مختلفة بحسب اختلافات المقام مزلة الأقدام، أي لا يستقر الأقدام بل يتزلزل، وليطلب تفصيله من شرح، كذا قيل.

(٥) قوله: حجة ودليل: أشار بذلك إلى أن الدليل كما يطلق على القياس كذلك يطلق على ما يرادف النتيجة أيضا.

(٦) قوله: من مناسبة إلخ: [وفي هذا إشارة إلى اتحاد الدليل مع الحجة وترادفهما] اعلم أن الاستدلال قد يكون بالكلي على الجزئي أو الكلي، وهو القياس، وقد يكون بالجزئي على الجزئي، وهو التمثيل، أو على الكلي، وهو الاستقراء، فالمناسبة في الأولى يكون باشتمال الدال على المدلول، وفي الثانية يكون باشتمال الثالث عليها، أعني العلة الجامعة، وفي الثالثة يكون باشتمال المدلول على الدال، كذا قيل.

وينحصر في ثلاثة، والعمدة القياس، وهو قول مؤلف[١] من قضايا يلزم عنها لذاتها[٢] قول آخر وآخر جوابا للزوم الذاتي ما يكون لمقدمة أجنبية،[٣] أما غير لازمة كما في قياس المساواة،[٤] وهو المركب من قضيتين متعلق[٥] محمول الأولى موضوع الأخرى، نحو: أ مساوٍ لـ«ب» وب مساوٍ لـ«ج» يلزم منه بواسطة،[٦] فكل مساوٍ لمساوٍ لـ«جَ» مساوٍ لـ«ج» أ مساوٍ لـ«ج»، فحيث يصدق[٧] تلك المقدمة كاللزوم[٨] ....

أي الموصل إلى التصديق — أي عن القضايا — أي القياس الذي يكون اللزوم فيه — لإحدى مقدمتي القياس — أي القياس المساواة — أي من هذا القياس المساواة — [وفي نسخة: أن] — الأجنبية — لأن لازم اللازم لازم

(١) قوله: وهو قول مؤلف: في المنهية: ولذكر المؤلف بعد القول توجيهات أظهرها الاحتراز عن توهم من كون «من» تبعيضية. انتهى. اعلم أن القول مشترط بين القول الملفوظ والمعقول، والمراد ههنا الملفوظ المركب الاصطلاحي، وهو ما يدل جزء اللفظ على جزء معناه، فإن قلت: إن التلفظ بالمقدمات لا يستلزم التلفظ بالنتيجة، قلنا: إن القول واللفظ المركب لا يكون قولا، إلا إذا دل على معناه، فيكون القول المعقول لازما للملفوظ، والنتيجة للقول المعقول، ولازم اللازم لازم، وبالجملة: أن التلفظ بالمقدمات يستلزم تعقل معانيهما، وهي مستلزمة لتعقل النتيجة، فالمراد بالقول الآخر هو المؤلف المعقول.

(٢) قوله: لذاتها: [أي لذات القضايا مع قطع النظر عن مقدمات آخر.]

(٣) قوله: أجنبية: أراد بأجنبية ما لا يكون لازمه، أو يكون لازمه، ولكن لا يكون طرفاها متوافقين لحدود مقدمة من مقدمتي القياس، وقد أدرج المحقق التفتازاني القسم الثاني في غير الأجنبية، والأمر فيه سهل، كذا قيل.

(٤) قوله: قياس المساواة: وسميته هذا القياس بالمساواة، إما من قبيل تسمية الكلي باعتبار بعض أفراد هذا القياس، يكون فيه لفظ المساوي، وإما لأن إنتاج هذا القياس موقوف على مساواة أمرين، وعدم التفاوت في النسبة إلى أمر؛ فإنَ أ ملزوم لـــ«ب»، وب ملزوم لـــ«ج»، وإن لم يذكر فيه لفظ المساوي، لكن إنتاجه موقوف على أن ملزوم ج وملزوم ملزوم ج يكونان مساويين في النسبة إلى ج باللزومية، كذا في مرآة الشروح.

(٥) قوله: متعلق: [أي ما يتعلق بمحمولها لا نفس محمولها.]

(٦) قوله: بواسطة: [مقدمة أجنبية، وهي كل إلخ.]

(٧) قوله: فحيث يصدق إلخ: كاللزوم، اعلم أن قولنا: «لازم اللازم لازم» لما كان صادقا، فيصدق النتيجة بلا مرية، وقولنا: «نصف النصف نصف، وضعف الضعف ضعف» لما كان كاذبا، فيكذب النتيجة، كذا قيل.

(٨) قوله: كاللزوم: قيل: المراد اللزوم في الحمل؛ فإن الإنسان ملزوم الحيوان، والحيوان ملزوم الجنس، مع عدم صحة حمله على الإنسان فضلا من اللزوم، وذلك خطأ؛ فإن الإنسان باعتبار الحمل إنما هو ملزوم الحيوان، لا بشرط شيء وملزوم الجنس إنما هو الحيوان بشرط لا شيء، فتغاير المتعلق، فمحمول الأولى عن موضوع الأخرى، كذا في معراج المفهوم.

والتوقف،[١] يصدق تلك النتيجة، وفيما[٢] لا فلا، كالتناصف[٣] والتضاعف،[٤] ولا يختل
يصدق أي لا يصدق النتيجة
الحصر بإخراجه؛ لأنه للموصل بالذات،[٥] وأما مع تلك المقدمة[٦] فراجع إلى قياسين،
أي الحصر في الثلاث أي المقدمة الأجنبية
كما أنه قياس بالنسبة إلى أن أ مساوٍ لمساوٍ لـ«ج»، وتكرار[٧] ....
أي القياس المساواة

(١) قوله: والتوقف: كما في قولنا: الطلاق موقوف على النكاح، والنكاح موقوف على رضاء الطرفين بواسطة كل موقوف الموقوف موقوف، والظرفية كما في قولنا: الدرة في الحقة، والحقة في البيت يلزم منه الدرة في البيت كالواسطة، كل ما هو في الشيء الذي هو في الآخر، يكون فيه.

(٢) قوله: وفيما: [أي في المقام الذي] أي في المقام لا يصدق تلك المقدمة، لا يصدق تلك النتيجة.

(٣) قوله: كالتناصف: كما في قولنا: أ نصف لـ«ب»، وب نصف لـ«ج»؛ فإنه لا يلزم منه أ نصف لـ«ج»؛ لأن نصف النصف لا يكون نصفا، بل يكون ربعا.

(٤) قوله: والتضاعف: كما في قولنا: أ ضعف لـ«ب»، وب ضعف لـ«ج»؛ فإنه لا يلزم منه أ ضعف لـ«ج»؛ فإن ضعف الضعف لا يكون ضعفا، والتباين كما في قولنا: أ مبائن لـ«ب»، وب مبائن لـ«ج»؛ فإنه لا يلزم منه أ مبائن لـ«ج»؛ لأن مبائن المبائن لا يلزم أن يكون مبائنا، بل قد يكون أعم في البعض وأخص في البعض، ومساويا في البعض كالحيوان المبائن للجماد المبائن للإنسان، وكالإنسان المبائن للجماد المبائن للحيوان، وكالإنسان المبائن للفرس المبائن للناطق، ويتجه عليه أن القياس المساواة ليس بخارج عن القياس؛ فإنه لو خرج، يلزم أن لا يكون أقسام الدليل والحجة ثلاثة؛ فإنه ليس من التمثيل والاستقراء، كما لا يخفى.

(٥) قوله: لأنه للموصل بالذات: في المنهية: جواب سؤال أورده بعض الفضلاء، بأن الإخراج يوجب الاختلال في حصر النتيجة في الثلاثة.

(٦) قوله: وأما مع تلك المقدمة: دفع ظن من أن القياس المساواة داخل في تعريف القياس؛ لأنه مع انضمام المقدمة الأجنبية ينتج النتيجة المطلوبة، وجه الدفع: أن قياس المساواة لها اعتباران: الأول اعتباره بالقياس إلى النتيجة المطلوبة مع قطع النظر عن المقدمة الأجنبية، ولا شك أن بهذه المرتبة ليس بموصل أو بالذات فهو خارج من حد القياس، والثاني اعتباره بالقياس إليها مع انضمام المقدمة الممهدة الأجنبية أن يجعل النتيجة صغرى، والمقدمة الأجنبية كبرى، فهو راجع إلى قياسين: داخل في حد القياس؛ لأنه ينتج النتيجة المطلوبة، ولا ريب على أحد أن منظور المخرجين الأول فقط دون الثاني، فتأمل، كذا قيل.

(٧) قوله: تكرار الحد إلخ: حاصله: أن لزوم النتيجة بالذات في الاقتراني لا بد فيه من الاندراج، وفيما نحن فيه بتحقق الاندراج في الجملة، واشتراط تكرر الأوسط بتمامه ليس ببين ولا مبين، فلا يعتبر في المقصود حاصل على التعميم، فالاشتراط ليس من المسلمات، كما لا يخفى على المتدرب.

الحد[١] بتمامه ما دل على وجوبه دليل، وأما لازمة[٢] متناقضة[٣] في الحدود كما تقول:
لا يتخلف في مادة من المواد
جزاء الجوهر[٤] يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، كل ما ليس بجوهر، لا يوجب
أي ارتفاع هذا الجزء
ارتفاعه ارتفاع الجوهر، يلزم منه بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية أن جزء الجوهر
أي ارتفاع ما ليس بجوهره — أي من هذا القول
جوهر،[٥] ولا أدري وجها قويا لإخراج هذا القسم؛ فإنه كالعكس المستوي[٦] سوى
القياس المبين بعكس النقيض — دون ما يلزم منه بواسطة
أن مناقضه الحدود أبعد عن الطبع جدًّا، وفيه ما فيه،[٧] ....

---

(١) قوله: الحد: ويعضده ما قال بعض المتوقدين: إن إنتاج القياس النتيجة بالذات بديهي مع الزيادة والنقصان في الأوسط.

(٢) قوله: وأما لازمة: عطف على قوله: «غير لازمة» وهو عكس النقيض.

(٣) قوله: متناقضة: [بأن يكون كل من طرفي اللازم نقيضا لطرفي الملزوم.]

(٤) قوله: جزء الجوهر: وهو كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، فهو جوهر.

(٥) قوله: أن جزء الجوهر جوهر: أي القياس المبين بعكس النقيض كما في قولنا: المذكور يلزم منه نتيجة، وهو في قولنا: المذكور جزء الجوهر جوهر؛ لأن المقدمة الثانية يعني كلما ليس بجوهر، وكل يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا الذي ذكر، وهو مع الصغرى المذكورة يشكل بشكل أول، ينتج النتيجة المذكورة، هكذا جزء الجوهر، وكل يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، فهو جوهر يلزم منه جزء الجوهر جوهر.

(٦) قوله: كالعكس المستوي: لأن الغرض من وضع القياس استعلام المجهولات على وجه اللزوم، وكما يستلزم المقدمات المطلوبة بواسطة عكس المستوي، كذلك يستلزم بواسطة عكس النقيض من غير فرق، فإنك كما تقول في العكس المستوي: متى صدقت المقدمتان، صدق أحدهما مع عكس الأخرى بالعكس المستوي، كذلك يمكنك إجراء ذلك في عكس النقيض.

(٧) قوله: وفيه ما فيه: إشارة إلى أن مناقضة الحدود والبعد عن الطبع لا يوجب عن الإخراج، وإلا لزم إخراج الشكل الرابع أيضا، وهذا كما ترى، ولعل الحق أن المقدمات كما يستلزم المطلوب بواسطة عكسها المستوي، كذلك يستلزمه واسطة عكسها النقيض أيضا؛ لأن معنى اللزوم على ما يفصله المصنف هو التفطن بالنتيجة بعد التفطن للاندراج، وهو كما يتحقق في العكس المستوي، كذلك يتحقق في عكس النقيض أيضا، فالفرق بينهما بإدخال الأولى دون الثانية بينهما تحكم، كما لا يخفى عن من له أدنى مسكة. وقال بعض الشارحين: إن قوله: «فيه ما فيه» إشارة إلى وجه آخر للفرق سوى البعد عن الطبع، وهو أن العكس المستوي ليس بواسطة في لزوم النتيجة، =

ثم إن أخذ اللزوم في نفس الأمر فيها[١] وإن اعتبر بحسب العلم،[٢] وهو الأشهر،[٣] فالمراد الاستعقاب[٤] بعد تفطن الاندراج، كما قال ابن سينا، وذلك على سبيل العادة أو التوليد[٥] أو الأعداد على اختلاف المذاهب،[٦] وهو استثنائي[٧] ....

من لزوم النتيجة

هذا مذهب الفلاسفة

أي القياس

= بل الاستلزام لها إنما هو لنفس المقدمتين، والعكس المستوي واسطة في الإثبات بخلاف عكس النقيض؛ فإنه واسطة في الثبوت أيضا، لا في الإثبات فقط، ولعل الحق في هذا المقام أن يقال: إن العكس مطلوب واسط في العلم فقط دون الثبوت، كما يشهد به الفطرة السليمة، كذا قال مولانا ولي الله.

(١) قوله: فيها: أي فجيء بالخصلة الحميدة؛ فإن اللزوم حينئذ يتحقق بمعناه.

(٢) قوله: بحسب العلم: [أي الأخذ بحسب العلم، يعني إذا علم القياس، يعلم منه القول الآخر] بمعنى أنه يلزم من العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجة، وعلى هذا المراد في التعريف أنه يلزم عن القضايا حال اشتمالها على الهيأة قول آخر، إلا أن تأنيث الضمير يفيد التطبيق على القولين، فلذا اختاره.

(٣) قوله: وهو الأشهر: لأنه لا كلام إلا في اللزوم بحسب العلم؛ لأن المنطق مقدمة العلم، وعاصم عن الخطأ في الأفكار، وهذا مشكل؛ فإنه لا لزوم بهذا المعنى؛ لأن العلم بالقياس سابق على العلم بالنتيجة، ولو كان العلم بالنتيجة لازما للعلم بالقياس، لكان في زمانه البتة، وأيضا قد يكون العلم بالقياس في الإشكال الأول، مع أن العلم بالنتيجة يتخلف عنه، ويحتاج في العلم بإرجاعها إلى الأول، كذا في معراج المفهوم.

(٤) قوله: الاستعقاب: [أي حصولها عقيب القياس] حاصله: أن مراده ليس ما يتبادر هو امتناع انفكاك في التعقل؛ فإن علم المقدمات لا يستلزم علم النتيجة، ألا ترى أن المتناهي في البلادة لا يعلمها منها مطلقا، وإن كانت على هيأة الشكل الأول.

(٥) قوله: التوليد: [بمعنى أنه يوجب فعله لقائله فعلا آخر.]

(٦) قوله: على اختلاف المذاهب: في المنهية: الأول مذهب الأشاعرة، والثاني مذهب المعتزلة، والثالث مذهب الحكماء، والتفصيل في الكتب الكلامية. انتهى. وفي هذا المقام تحقيق مفيد مذكور في شرح حمد الله.

(٧) قوله: وهو استثنائي: لما فرغ المصنف عن بيان ما يتعلق بالحد، شرع في بيان أقسامه، فقال: وهو أي القياس استثنائي، كقولنا: إن كان هذا جسما فهو متحيز، لكنه جسم، ينتج: أنه متحيز، فهو بعينه مذكور في القياس، أو لكنه ليس بمتحيز، ينتج: أنه ليس بجسم، ونقيضها أي قولنا: إنه جسم مذكور في القياس بالفعل، سمي به؛ لاشتماله على كلمة الاستثناء، أعني «لكن» بناء على أن «إلا» التي هي أداة الاستثناء حقيقة بمعنى «لكن» في المستثنى المنقطع، كما هو المشهور في النحو.

إن كانت النتيجة أو نقيضها مذكورا فيه[1] بهيأة،[2] وإلا فاقتراني، فإن تركب من
أي نقيض النتيجة
الحمليات الساذجة فحملي، وإلا[3] فشرطي،[4] وموضوع المطلوب يسمى أصغر،[5]
وما هو فيه الصغرى ومحموله الأكبر،[6] وما هو فيه الكبرى والمتكرر الأوسط،
لاشتمالها على الأصغر محمول المطلوب
والقضية التي جعلت جزءا قياس مقدمة وطرفاها حدّا، ....
أي طرفا المقدمة

---

(١) قوله: فيه: أي في القياس بالذكر اللساني في القياس الملفوظ بالذكر القلبي في القياس المعقول.

(٢) قوله: بهيأة: [قيد بها؛ لأن مادة النتيجة مذكورة في الاقتراني] وترتيبه القريبة التي كونه قضية، أما الأول فكقولنا: إن كان هذا جسما فهو متحيز، ولكنه جسم، يلزم منه هذا متحيز، وأما الثاني فكقولنا: إن كان جسما فهو متحيز، ولكنه ليس بمتحيز، يلزم منه هذا ليس بجسم، وإنما سمي استثنائيا؛ لاشتماله على الاستثناء، أعني لكن، وإنما قدمه المصنف على الاقتراني في التقسيم؛ لأن مفهومه وجودي، ومفهوم الاقتراني عدمي، وقدم الاقتراني عليه في الأحكام؛ لأنه من أفراده، وهذا الاقتراني الحملي أقل أجزاء من الاستثناء، ولأن مباحث الاقتراني أوفر من مباحث الاستثنائي، كما لا يخفى.

(٣) قوله: وإلا: أي وإن لم يكن النتيجة، أو نقيضها مذكورا فيه بهيأته بل بمادته، فاقتراني؛ لاقتران المحدود فيه الأصغر والأوسط والأكبر، كقولنا: الجسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فالجسم محدث، فليس هو ولا نقيضه مذكورا في القياس بالفعل.

(٤) قوله: فشرطي: وأقسامه خمسة؛ لأنه إن تركب من شرطيتين، فإما من متصلتين: نحو: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالأرض مضيئة، فكلما كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة، أو منفصلتين: نحو: إما أن يكون العدد زوجا، وإما أن يكون فردا، إما أن يكون الزوج زوج الزوج، أو زوج الفرد، ينتج: إما أن يكون العدد زوج الزوج أو زوج الفرد، أو يكون فردا، أو متصلة ومنفصلة: نحو: كلما كان هذا الشيء ثلاثة فهو عدد دائما، إما أن يكون العدد زوجا أو يكون فردا، ينتج: كلما كان هذا الشيء ثلاثة، فهو إما أن يكون زوجا أو فردا، وإن تركب من حملية وشرطية، فإما من حملية ومتصلة: نحو كلما كانت هذا الشيء إنسانا فهو حيوان، وكل حيوان جسم، ينتج: كلما كان هذا الشيء إنسانا، كان جسما، أو حملية ومنفصلة: نحو هذا عدد دائما، إما أن يكون العدد زوجا أو يكون فردا، فهذا إما أن يكون زوجا أو فردا.

(٥) قوله: أصغر: قالوا: لأنه يكون في الغالب أخص، والأخص يكون أقل أفرادا، فيكون أصغر.

(٦) قوله: محموله الأكبر: [لأنه أعم غالبا] لأنه يكون في الغالب أعم، وهو يكون أكثر أفرادا، فيكون الأكبر.

واقتران الصغرى[١] بالكبرى قرينة وضربا، وهيأة نسبة الأوسط[٢] إلى طرفي المطلوب
لدلالتها على المطلوب لانضمام البعض إلى البعض فيها
شكلا،[٣] فالأوسط إما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو الأول؛ لأنه على نظم
أي ما فيه الأوسط كذلك أي الشكل الأول
طبعي[٤] أو محمولهما،[٥] فالثاني وهو أقرب من الأول،[٦] حتى ادعى بعضهم أنه بين، أو
أي فهو الشكل الثاني أي هذا الشكل أي الشكل الثاني
موضوعهما فالثالث، أو عكس الأول فالرابع، وهو أبعد جدّا، حتى أسقطه الشيخان[٧]
عن الاعتبار، وكل يرتد إلى الآخر[٨] بعكس ما تخالفا، ....
أي الشكلان

---

(١) قوله: اقتران الصغرى: قال تلميذ أخ مولانا ولي الله: مما ينبغي أن يعلم أن في القياس الاقتراني هيأتين، الأولى: هي الهيأة الحاصلة باعتبار خصوصية كمية المقدمتين وكيفيتها، مع قطع النظر عن وقوع الحد الأوسط محكوما عليه أو به فيهما أو في أحدهما، وهذه الهيأة يسمى قرينة وضربا، والثانية: هي الحاصلة باعتبار خصوصية وقوع الحد الأوسط محكوما عليه وبه، مع قطع النظر عن كمية المقدمتين وكيفيتهما، وهذه الهيأة يسمى شكلا، وقد أشار المصنف إجمالا إلى هذا التفصيل.

(٢) قوله: نسبة الأوسط إلخ: بحسب الوضع والحمل، بأن يكون موضوعا لهما محمولا عليهما، أو موضوعا لأحدهما ومحمولا للآخر وبالعكس، كذا في مرآة الشروح.

(٣) قوله: شكلا: وقد يتحد الشكل مع اختلاف الضرب، وهو ظاهر، وقد يكون بالعكس كالموجبتين الكليتين من الشكل الأول والثالث.

(٤) قوله: على نظم طبعي: والسر فيه أن الذهن ينتقل فيه من الأصغر إلى الأوسط، ثم ينتقل فيه إلى الأكبر، ولا شبهة أنه انتقال طبعي يتلقى بالقبول، ويكون بين الإنتاج؛ لأن الكبرى لما دلت على أن الأكبر ثابت لجميع أفراد الأوسط، ومنها الأصغر أيضا، فلا جرم إن ثبت الأكبر للأصغر ثبوتا بينا، لا يحتاج إلى نظر وفكر.

(٥) قوله: محمولهما: [محمول الصغرى والكبرى كليهما.]

(٦) قوله: أقرب من الأول: لاشتمال أشرف مقدمتيه على أشرف طرفي المطلوب، وهو الموضوع، فكأنه في الدرجة القريبة منه، فلذا كان في المرتبة الثانية؛ لأنه موافق له في أشرف المقدمتين، وهي الصغرى المشتملة على أشرف طرفي المطلوب، وهو الموضوع، فإن الموضوع ذات واحدة، والمحمول حال وتابع، والذات أشرف من الصفة والمتبوع من التابع.

(٧) قوله: الشيخان: [الشيخ أبو نصر الفارابي والشيخ أبو علي بن سينا.]

(٨) قوله: يرتد إلى الآخر: الشكل الأول مخالف للثاني في الكبرى، فيرتد إليه بعكس الكبرى، وهو إلى الأول كذلك، وكل من الثاني والثالث إلى الآخر بواسطة عكس المقدمتين، وكل من الثالث والأول إلى الآخر بعكس الصغرى، =

ولا قياس من جزئيتين[١] ولا سالبتين،[٢] والنتيجة[٣] تتبع أخس المقدمتين كمّاً وكيفاً[٤] بالاستقراء،[٥] ويشترط في الأول إيجاب الصغرى[٦] وكلية الكبرى؛[٧] ليلزم الاندراج،
كلية وجزئية
وفي نسخة: يستلزم

= والرابع إلى الأول بعكس المقدمتين، وإلى الثاني بعكس الصغرى، وإلى الثالث بعكس الكبرى، وبالعكس على هذا العكس، ويحتمل أن يكون بيانا لما سوى الشكل الأول، فيكون معناه: أن كل شكل سوى الشكل الأول يرجع إلى الشكل الآخر وهو الأول بعكس ما تخالفا، أي الشكل الرابع، والشكل فيه يعني بعكس مقدمة شكل من الأشكال التي تخالف مقدمة الشكل الأول مثلا، الثاني يرجع إليه بعكس الكبرى، والثالث بعكس الصغرى، والرابع بعكس المقدمتين.

(١) قوله: ولا قياس من جزئيتين: سواء كانتا موجبتين، أو إحداهما موجبة والأخرى سالبة؛ لعدم الإنتاج.

(٢) قوله: ولا سالبتين: كليتين كانتا أو جزئيتين، أو إحداهما كلية والأخرى جزئية، والصغرى سالبة والكبرى جزئية؛ لعدم التعدي؛ فإن سلب الشيء عن الشيء لا يقتضي سلب ذلك الشيء عنهما هو مسلوب، وليس ذلك إلا في الشكل الرابع، كذا في مرآة الشروح.

(٣) قوله: والنتيجة: لما فرغ المصنف عن بيان الإشكال، شرع في طريق اقتراح النتيجة، فقال: والنتيجة إلخ، هذا هو الشائع في عرف الميزانيين، ولكن الشيخ الرئيس قد خالفهم في الإشارات، حيث قال: ليس كذلك مطلقا، بل النتيجة تابعة في الكمية للصغرى، وفي الكيفية والجهة للكبرى، إلا في موضعين، أحدهما: أن يكون الصغرى والكبرى ضرورية؛ فإن النتيجة فيه في الفعل والقوة تابعة للصغرى، لا للكبرى، وثانيهما: أن يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية؛ فإنها إن كانت عامة، ينتج كالصغرى موجبة ضرورية، وإن كانت خاصة، لم يكن الاقتراني قياسا؛ لتناقض المقدمتين.

(٤) قوله: كما وكيفا: اعلم أن النتيجة يكون تابعة لأخص المقدمتين، والأخسية إنما هي الجزئية والسلب، فإن وجدتا في الشكل معا، يكون النتيجة سالبة جزئية، وإن وجد الأول دون الثاني، يكون النتيجة موجبة جزئية، وإن وجد الثاني دون الأول، يكون النتيجة سالبة كلية، فافهم.

(٥) قوله: بالاستقراء: أي استقراء الجزئيات عند معرفة شرائط إنتاج الأشكال كلها، ومعرفة ما يلزمه من النتيجة.

(٦) قوله: إيجاب الصغرى: قالوا: إن الصغرى لو كانت سالبة، لم يندرج الأصغر تحت الأوسط، فلم يحصل الإنتاج؛ لأن الكبرى يدل على ما ثبت له حد أوسط مسلوب عن الأصغر، فلم يكن داخلا فيما ثبت له الأوسط، فإذا أن الحكم الثابت للأوسط، يتعدى إلى الأصغر.

(٧) قوله: كلية الكبرى: [أي يكون الكبرى كلية، سواء كانت موجبة أو سالبة] قالوا: إن الكبرى لو كانت جزئية، لكان معناه: أن بعض الأوسط محكوم عليه بالأكبر، جاز أن يكون الأصغر غير ذلك البعض، فالحكم على بعض الأوسط لا يتعدى إلى الأصغر، فلا يلزم النتيجة.

واحتمال الضروب في كل شكل ستة عشر،[1] وأسقط ههنا بشرط الإيجاب ثمانية،[2]
أي في الشكل الأول — أي كلية الكبرى
وبشرط الكلية أربعة، فبقي أربعة الموجبتان مع الكليتين منتجة المطالب أربعة بالضرورة،[3]
وهي المحصورات الأربع
وذلك من خواصه[4] كالإيجاب الكلي،[5] وههنا شك مشهور من وجهين.
أي الإنتاج للمطالب الأربعة — أي الشكل الأول
الأول: أن النتيجة[6] موقوف على كلية الكبرى وبالعكس؛ ....
الوجه

---

(١) قوله: ستة عشر: فإن المخصوصة في حكم الكلية في إنتاجها إذاجعلت كبرى لهذا الشكل، هكذا هذا زيد، وزيد إنسان، أو غير معتبرة في الإنتاج؛ فإنه لا يبحث في العلوم الجزئية عن الجزئيات، والمهملة في حكم الجزئية، فكل من الصغرى والكبرى؛ لكون من إحدى المحصورات الأربع، فيكون الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر حاصلة من ضرب أربعة بالأربعة، كذا قال مظهر أنوار الحق.

(٢) قوله: ثمانية: ضرب حاصلة من ضرب الصغرى السالبة، كلية كانت أو جزئية في الكبريات الأربع.

(٣) قوله: منتجة المطالبة أربعة بالضرورة: [أي بالبداهة] فالأول من موجبتين كليتين، ينتج موجبة كلية، كقولنا: كل ج ب، وكل ب آ، فكل ج آ، والثاني من كليتين والكبرى سالبة، ينتج سالبة كلية، كقولنا: كل ج ب، ولا شيء من ب آ، فلا شيء من ج آ، والثالث من موجبتين والصغرى جزئية، ينتج موجبة جزئية، كقولنا: بعض ج ب، وكل ب آ، فبعض ج آ، والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج سالبة جزئية، كقولنا: بعض ج ب، ولا شيء من ب آ، فليس بعض ج آ.

(٤) قوله: وذلك من خواصه: [فإن إنتاجه أيضا من خواص هذا الشكل] أي الإنتاج لمطالب أربعة من خواص الشكل الأول.

(٥) قوله: كالإيجاب الكلي: فإن إنتاجه أيضا من خواص هذا الشكل.

(٦) قوله: الأول أن النتيجة إلخ: حاصله: أن الشكل الذي هو من أبين الأشكال عندكم دوري؛ إذ علم النتيجة فيه موقوف على علم كلية الكبرى، وعلم الكلية موقوف على علم النتيجة؛ لأن علم قولنا: «العالم حادث» مثلًا موقوف على علم أن كل متغير حادث إذا ما لم يعلم ثبوت الأكبر لكل أفراد الأوسط التي من جملتهما الأصغر، كيف يعلم ثبوت الأصغر، وعلم قولنا: «كل متغير حادث» مثلا موقوف على علم أن كل متغير حارث موقوف على أن العالم حادث؛ لأن الأصغر من أفراد المتغير، فما لم يعلم أنه حادث، كيف يحكم، ويعلم بأن كل متغير حادث، فصار كل منهما موقوف على الآخر، وهو يقتضي تقدم الشيء على نفسه، وهذا هو الدور، فيلزم الدور، وهو محال، وما يستلزمه يكون باطلا، ولا يكون ظاهر الإنتاج فضلا عن البداهة، وإذا بطل هذا الشك، بطل المنطق كله، كذا في مرآة الشروح.

لأن الأصغر من جملة الأوسط فدار.[١]

وحله:[٢] أن التفصيل موقوف على الإجمال، والحكم يختلف باختلاف الأوصاف،[٣] فلا إشكال.
أي حل هذا الشك — في البداهة والنظرية

الثاني: أن قولنا: الخلاء ليس بموجود، وكل ما ليس بموجود ليس بمحسوس، منتج، مع أن الصغرى سالبة، بل كلما تكررت النسبة،[٤] أنتجت.[٥] وحله:[٦] كما قيل: إنها موجبة سالبة المحمول، يدل على ذلك جعل النسبة السلبية مرآة للأفراد في الكبرى.
أي الوجه الثاني من الشك — لأن الحس إنما يرد على الموجود — أي الصغرى — أي على ذلك كونها موجبة

---

(١) قوله: فدار: هذا هو المصادرة الموعود بها، حاصله: أن العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالكبرى الكلية، ولا يعلم الكبرى الكلية ما لم يعلم النتيجة؛ فإن ثبوت الحكم أو سلبه عن كل أفراد الأوسط موقوف على ثبوته، أو سلبه للأصغر من أفراده أيضا، فلا يعلم النتيجة ما لم يعلم النتيجة، وهو دور، كذا قال الفاضل السنديلي.

(٢) قوله: وحله أن التفصيل: حاصله: أن للنتيجة اعتبارين، أحدهما: الإجمال، والآخر: التفصيل، فالمطلوب المجهول هو الثاني، أعني حكم الأكبر على ذات الأصغر باعتبار كونها من الأوسط، فالموقوف هو المفصل، والموقوف عليه هو المجمل، فحينئذ يختلفان لهذين الاعتبارين، ولا استحالة فيه، إنما المستحيل هو التوقف على نفسه من جهة واحدة، فالشيء باعتبار عنوان العالم مثلا غير معلوم، وباعتبار عنوان التغير معلوم، فلا استحالة في توقف الأول على الثاني؛ للاختلاف الواقع منهما.

(٣) قوله: باختلاف الأوصاف: يعني إذا كان الأوصاف مختلفة، يكون الحكم مختلفًا، وإذا وجد الاختلاف بالتفصيل والإجمال، يكون مؤثرا في تعدد الحكم بالبداهة والنظرية والمعلومية والمجهولية.

(٤) قوله: تكررت النسبة: نحو: الإنسان ليس بحمار، وكلما ليس بحمار ليس بناهق، فالإنسان ليس بناهق، والمراد من تكرار النسبة أن يصدق سلب المحمول عن الموضوع، ويصدق شيء على كل ما يصدق عليه ذلك السلب.

(٥) قوله: أنتجت: كما في قولنا: الجوهر ليس بعرض، وكلما ليس بعرض ليس في موضوع؛ فإنه ينتج كقولنا: الجوهر ليس في موضوع، مع كون الصغرى سالبة.

(٦) قوله: حله: [أي حل هذا الوجه الثاني من الشك] فإن قلت: إنها مساوية للسالبة، فعاد المحذور، قلنا: مقصودنا أن السالبة لا ينتج بحسب الذات والإنتاج بالعرض، فلا ينكره قط، وما قيل: إن إنتاج السالبة في بعض صورة لا ينافي اشتراط الإيجاب؛ لأن إنتاجها إنما يكون باعتبار خصوص مادة، وأما اشتراط الإيجاب فهو باعتبار جميع الأفراد مع عزل النظر عن خصوص مادة، بمعنى أن الهيأة الإيجابية متى تحققت، فهي تستلزم الإنتاج قطعا، =

أقول: ولك أن تستدل(١) من ههنا على عدم استدعاء تلك الموجبة الوجود، فتدبر،(٢) وفي الثاني(٣) اختلاف المقدمتين في الكيف(٤) وكلية الكبرى، وإلا يلزم الاختلاف،(٥) وهو دليل العقم، ....

= فهو في محل خدشة؛ لأن الدليل الدال على عدم إنتاج السالبة إن لم يتنهض مطلقا، لا دخل فيه بمادة دون مادة بالجملة، إن اعتبر، فهم إنتاج السالبة، ولو كان في خصوص مادة، فلا يستقيم الدليل على عدم إنتاج السالبة؛ لأن مواده أنه لا ينتج أصلا، كما لا يخفى على من له أدنى مهارة، وإن أنكرتم فلا بد من الالتزام بأن السالبة لا ينتج في مادة من المواد، على ما يقتضيه الدليل، فإذن قد ثبت أن القول بإنتاجها في بعض مادة دون البعض مما لا يحصل له، كما يحكم به النظر الدقيق، ولك أن تقول في تتميم كلام القائل بأن الدليل الدال على عدم إنتاج السالبة، إنما يستقيم لو كانت الكبرى موجبة والصغرى سالبة، ولو كان كلاهما سالبتين، فعدم الإنتاج في معرض الخفاء، فإن قلت: تكرر النسبة السلبية دليل الإيجاب، قلنا: هو أول النزاع، كذا قيل.

(١) قوله: ولك أن تستدل: يعني إذا عرفت بصدق قولنا: «الخلاء ليس بموجود» على طريق الإيجاب، والخلاء معدوم ليس له وجود، فالمستدل به على أن تلك موجبة لا تستدعي وجود الموضوع، وإلا لم تكن صادقة في هذه الصورة مع أنها صادقة، كذا في مرآة الشروح.

(٢) قوله: فتدبر: لعله إشارة إلى أن الربط الإيجابي مطلقا يستدعي الوجود ضرورة ثبوت شيء لشيء، فلا يستلزم ثبوت المثبت له، ولهذا قال المحقق الدواني: إن هذه القضية قضية ذهنية، لا موجبة سالبة المحمول.

(٣) قوله: وفي الثاني: [أي في الشكل الثاني يشترط لإنتاجه أمران، أحدهما: اختلاف إلخ.]

(٤) قوله: اختلاف المقدمتين في الكيف: سقط بهذا الشرط ثمانية ضروب: الموجبتان مع الموجبتين، (فيه أربعة ضروب، أحدها: الموجبة الكلية الصغرى والموجبة الكلية الكبرى، وثانيها: الموجبة الجزئية الصغرى والموجبة الجزئية الكبرى، وثالثها: الموجبة الكلية الصغرى والموجبة الجزئية الكبرى، ورابعها: الموجبة الجزئية الصغرى والموجبة الكلية الكبرى) والسالبتان مع السالبتين، (وفيه أيضا أربعة ضروب، أحدها: السالبة الكلية الكبرى والسالبة الكلية الصغرى، وثانيها: السالبة الجزئية الصغرى وكذا الكبرى، وثالثها: السالبة الكلية الصغرى والسالبة الجزئية الكبرى، ورابعها: بالعكس).

(٥) قوله: وإلا يلزم الاختلاف: [أي وإن لم يكن الاختلاف في الكيف وكلية الكبرى]؛ لأن القياس لما كان صادقا مع الإيجاب، لم ينتج للسلب، ولما صدق مع السلب، لم ينتج للإيجاب، لو لم يكن اختلاف المقدمتين في الكيف في هذا الشكل، يلزم أن يكون القياس صادقا مع الإيجاب، وينتج السلب، وكذا يكون صادقا مع السلب، =

فينتج الكليتان سالبة كلية، والمختلفتان(١) كمّا سالبة جزئية بالخلف،(٢) أو بعكس الكبرى(٣) والصغرى، ثم الترتيب ثم النتيجة، وفي الثالثة إيجاب الصغرى(٤) ....
الشكل

= وينتج الإيجاب، أما إذا كان القياس مركبا من الموجبتين، فنقول: لو قلنا: كل إنسان حيوان، وكل ناطق حيوان، كان الحق الإيجاب، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: كل فرس حيوان، كان الحق السلب، وكذا لو تألف من السالبتين، كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الناطق بحجر، كان الحق الإيجاب. ولو قلت: لا شيء من الفرس بحجر، كان الحق السلب، وكذلك لو لم يكن كلية الكبرى في مدار الشكل، يلزم الاختلاف في النتيجة، كقولنا: كل إنسان ناطق، وبعض الحيوان ليس بناطق، كان الحق الإيجاب، ولو قلنا: بعض الصاهل ليس بناطق، كان الحق السلب أما أن الاختلاف دليل العقم، فلأنه يعلم منه أن النتيجة ليس بلازمة للقياس؛ إذ قد يتخلف في مادة، فلا ينتج.

(١) قوله: والمختلفتان: أي الضروب التي فيها الصغرى والكبرى مختلفتان في الكلية والجزئية، بأن يكون الصغرى فيها موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية أو الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية، ينتج سالبة جزئية؛ لأن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين، وهي السالبة الجزئية.

(٢) قوله: بالخلف: تصوير الخلف أن نقول: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان، ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر، وإلا لصدق نقيضه؛ لأن ارتفاع النقيضين محال، وهو بعض الإنسان حجر، فإذا جعل هذا النقيض صغرى لتلك الكبرى، ونقول: بعض الإنسان حجر، ولا شيء من الحجر بحيوان، ينتج من الشكل الأول: بعض الإنسان ليس بحيوان، وهذا منافٍ، بل مناقض الصغرى الشكل الثاني، وهذا مسلم الثبوت، فيكون النتيجة الحاصلة من الشكل الأول كاذبة، فيكون نقيضها حقا، وهو لا شيء من الإنسان بحجر، وهذا عين النتيجة للشكل الثاني.

(٣) قوله: بعكس الكبرى: تصوير عكس الكبرى أن نقول: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان، ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر؛ لأنه لو انعكس الكبرى، لكان شكلا أولا؛ لأن صغرى الشكل الثاني كصغرى الشكل الأول؛ لأن الحد الأوسط محمول فيهما، إنما المخالفة أي الكبرى قد عكسنا، صار شكلا أولا بالضرورة، هكذا كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بحجر، ينتج تلك النتيجة، ولما كان العكس جاريا في الضربين دون الأمر الثالث، قدمه عليه.

(٤) قوله: إيجاب الصغرى: مثل: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، ينتج: بعض الحيوان ناطق، فلو لم يتحد الأصغر مع الأوسط بأن يكون الصغرى سالبة، نحو: لا شيء من الإنسان بحيوان، وكل إنسان ناطق، فلم يحصل النتيجة، وهو بعض الحيوان ناطق، وتفصيله في شرح المطالع.

ع كلية إحداهما؛ لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية أو الكلية مع الموجبة الجزئية
أي الصغرى أو الكبرى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية كبرى صغرى كبرى

وجبة جزئية، ومع السالبة الكلية أو الكلية مع السالبة الجزئية سالبة جزئية بالخلف،[1]
ينتج كبرى

و بعكس الصغرى[2] أو الكبرى،[3] ثم الترتيب ثم النتيجة، أو بالرد[4] إلى الثاني
حتى يرتد إلى الأول

عكسهما. وفي الشفاء:[5] أن هذين وإن رجعا إلى الأول فلهما خاصة، وهي أن الطبعي
الشكل الثاني والثالث أي لهذين الشكلين

في بعض المقدمات أن أحد الطرفين متعين للموضوعية أو المحمولية، حتى لو عكس،[6]
الموضوع والمحمول من الصغرى والكبرى

كان غير طبعي، ....
هذا الشكل

---

(١) قوله: بالخلف: وطريقه في هذا الشكل أن يجعل نقيض النتيجة بكلية كبرى وصغرى القياس؛ لإيجابها صغرى، فينتظم منهما قياس من الشكل الأول، ينتج ما ينافي الكبرى، وهذا البيان يجري في تمام الضروب.

(٢) قوله: أو بعكس الصغرى: ليرجع إلى الشكل الأول، وينتج النتيجة المطلوبة، وهذا لا يجري في الضربين اللذين يقع الكبرى فيهما جزئية؛ لعدم صلاحية الجزئية لكبروية الشكل الأول.

(٣) قوله: أو الكبرى: ليصير شكلا رابعا، لم يعكس الترتيب؛ ليرتد إلى الشكل الأول، وينتج نتيجة، لم يعكس هذا النتيجة حتى ينتج النتيجة المطلوبة، وهذا البيان إنما يجري في الضروب التي كبراها موجبة، ويكون الصغرى كلية.

(٤) قوله: أو بالرد: وهذا إنما يجري في ضرب الرابع والخامس بخلاف ما في الضروب؛ فإن كلا من الصغرى والكبرى في الضروب الثلاثة الأول: موجبة، وهي تنعكس جزئية، ولا بد في الشكل الثاني من الاختلاف في الكيف وكلية الكبرى، بقي الكلام في السادس، فنقول: إن الكبرى فيه سالبة جزئية لا تنعكس، ولو فرض انعكاسها، فينعكس إلى سالبة جزئية لا يصلح لكبروية الشكل الثاني، فتأمل.

(٥) قوله: وفي الشفاء إلخ: جواب سؤال مقدر، هو: أن هذين الشكلين لما كانا يرجعان حقيقة إلى الأول، فيكون عنهما غنية، وحاصل الجواب: أن هذين الشكلين أي الثاني والثالث، وإن كان يرجعان إلى الشكل الأول، فلهما خاصة، وهي أن الطبعي والسابق إلى الذهن في بعض المقدمات أن يكون أحد طرفيها موضوعا على التعين، والطرف الآخر محمولا، كذا قيل.

(٦) قوله: حتى لو عكس إلخ: وغير سابق إلى الذهن؛ لما في الموجبات، فكقولنا: الإنسان حيوان وكاتب، فإن طبع الإنسان يقتضي موضوعية الحيوان والكاتب، وأما في السوالب، فكقولنا: لا شيء من النار ببارد، ويقبل؛ فإن النار أولى بأن يكون موضوعة؛ ليسلب عنها البارد.

فالتأليف الطبعي ربما لم ينتظم إلا على أحد هذين، فليس عنهما غنية، هذا، وفي الرابع (أي في الشكل) إيجابهما (أي خذ هذا)[١] مع كلية الصغرى، أو اختلافهما مع كلية إحداهما، وإلا لزم الاختلاف،[٢] (أي إيجاب المقدمتين) فينتج الموجبة الكلية (الصغرى) مع الأربع، والجزئية (الصغرى) مع السالبة الكلية (الكبريات)، والسالبتان (أي الكلية والجزئية الصغريان) مع الموجبة الكلية (الكبريات)، والسالبة الكلية (الصغرى) مع الموجبة الجزئية (الكبرى) موجبة جزئية إن لم يكن سلب، وإلا فسالبة جزئية إلا في واحد[٣] (وهو في الاثنين الأول والثاني) ....

(١) قوله: وفي الرابع إلخ: أسقط هذا الاشتراط ثمانية؛ لسقوط أربعة لعقم السالبتين، واثنين لعقم الموجبتين مع جزئية الصغرى واثنين لعقم المختلفين الجزئيتين، فبقيت الضروب الناتجة ثمانية، الأول: المركب من موجبتين كليتين، والثاني: من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى، والثالث: من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى، والرابع: من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى، وإليه أشار المصنف بقوله: «لينتج الموجبة الكلية مع الأربع، والخامس: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، والسادس: من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى، والسابع: من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، وإلى الضروب الثلاثة المذكورة أشار بقوله: «والجزئية مع السالبة الكلية، والسالبتان مع الموجبة الكلية»، والثامن: سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى، وإلى هذا أشار بقوله: «والسالبة الكلية مع الموجبة الجزئية»، كذا قيل.

(٢) قوله: لزم الاختلاف: أما على الأول، فلأنا إذا قلنا: بعض الحيوان إنسان، وكل ناطق حيوان، كان الحق الإيجاب، وهو بعض الإنسان ناطق، وهذا هو الخارج، ولو قلنا بدل الكبرى: كل فرس حيوان، كان الحق السلب، وهو لا شيء من الإنسان بفرس، مع أن الخارج خلاف ذلك، يعني الإيجاب، وأما على الثاني فلأن الحق في قولنا: «لا شيء من الحجر بإنسان، ولا شيء من الناطق بحجر» هو الإيجاب، يعني كل إنسان ناطق، مع أن الخارج السلب، وهو: لا شيء من الإنسان بناطق. ولو قلنا في تبديل الكبرى: لا شيء من الفرس بحجر، كان الحق السلب، وهو: لا شيء من الإنسان بفرس، وهذا هو الخارج، أما على الثالث فلأن الحق في قولنا: «بعض الحيوان إنسان، وبعض الجسم ليس بحيوان» هو الإيجاب، أعني بعض الإنسان جسم، مع أن الخارج خلاف ذلك وهو السلب، أعني بعض الإنسان ليس بجسم، ولو قلنا بدل الكبرى: بعض الحجر ليس بحيوان، كان الحق السلب، وهو بعض الإنسان ليس بحجر، وهذا هو الخارج.

(٣) قوله: إلا في واحد: [من هذه الضروب الستة وهو السادس منها] من هذه الضروب، أراد به الضرب السادس، لا باعتبار القوم، بل بالتفصيل الذي شرحناه بما يقتضيه ظاهر عبارة المصنف؛ فإنه ينتج سالبة كلية، كذا قيل.

بالخلف،[١] أو بعكس الترتيب،[٢] ثم النتيجة، أو بعكس المقدمتين، أو الصغرى[٣] أو الكبرى، وأما بحسب الجهة في المختلطات،[٤] ففي الأول فعلية الصغرى على مذهب الشيخ؛ لما قد سلف،[٥] وذهب هو والإمام الرازي إلى إنتاج الممكنة[٦] العامة؛ ....

(١) قوله: بالخلف: وطريقه ههنا أن يضم نقيض النتيجة إلى إحدى المقدمتين؛ لينتج إلى ما يناقض أو ينافي الأخرى، ففي الطرفين الأولين لما كانت النتيجة موجبة جزئية، فنقيضها أعني السالبة الكلية بجعل كبرى وصغرى القياس إيجابها صغرى، فينتظم القياس على هيأة الشكل الأول، وهو ينتج إلى ما ينعكس إلى ما يناقض، أو ينافي الكبرى الأول في الثاني، والثاني في الأول، وأما الضروب المنتجية السلب، وطريقه أن يجعل نقيض النتيجة لإيجابه صغرى وكبرى القياس كبرى، وهو ينتج إلى ما ينعكس إلى ما ينافي الصغرى، كذا قيل.

(٢) قوله: بعكس الترتيب: اعلم أن هذا لا يجري إلا في الضرب الأول والثاني والسادس والثامن، وإن كانت النتيجة السالبة الجزئية الحاصلة منه قابلة للانعكاس، أي كانت من الخاصتين، لا في الثالث والرابع والخامس والسابع؛ إذ كبرى الثالث والرابع سالبة.

(٣) قوله: أو الكبرى: ولا يجري هذا إلا حيث يكون الصغرى موجبة لاشتراط إيجاب الصغرى في الثالث، ويكون الكبرى قابلة للانعكاس، وإلا لم يرد الشكل الرابع إلى الثالث؛ لأن رده إليه إنما هو بعكس الكبرى، وجعل ذلك العكس كبرى القياس ويكون الصغرى، أو عكس الكبرى كلية؛ لأن الشرط في الثالث كلية إحدى المقدمتين، فلا يجري إلا في الأول والثاني والثالث والرابع، إن انعكست السالبة الجزئية الكبرى إذا كانت من الخاصتين والخامس دون البواقي مثلا، نقول في الضرب الخامس: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الجماد بحيوان، فبعض الإنسان ليس بجماد، وهذه صادقة؛ لأنه إن عكست الكبرى، ويضم إلى الصغرى، ويقال: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بجماد، فيحصل الشكل الثالث، وينتج: بعض الإنسان ليس بجماد، وهي عين النتيجة المطلوبة السابقة، فتفكر.

(٤) قوله: المختلطات: هي الأقيسة الحاصلة من خلط بعض الموجهات مع بعض، والتفصيل في الإيضاحات لعمي مولانا عبد الحليم.

(٥) قوله: لما قد سلف: إشارة إلى ما في اشتراط الإيجاب من الاندراج، وحاصله: أن الصغرى لو كانت ممكنة، فلم يندرج الأصغر تحت الأوسط، فلا يلزم النتيجة.

(٦) قوله: إلى إنتاج الممكنة: بين الممكنة والاتفاقية، وفي الفعلية تلازم؛ لأن الحكم في الممكنة العامة باستحالة النسبة، فيكون معنى قولنا: «كل حمار مركوب زيد بالإمكان» أن مركوب زيد ثابت للحمار، مع انتفاء الضرورة عن الجانب المخالف له.

لأنها ممكنة مع الكبرى، فأمكن وقوعها معها، فلا يلزم من فرض الوقوع محال، فيلزم النتيجة.(١)
الممكنة — لأن الممكن ممكن على كل حال — وقوع هذه الممكنة — أي مع الكبرى — فرض وقوع الصغرى مع الكبرى

وأجيب تارة(٢) بأنه لا يلزم من ثبوت إمكان شيء مع آخر إمكان ثبوته معه،(٣) ألا ترى من الجائز أن يكون وقوع الصغرى رافعا لصدق الكبرى، وفيه ما فيه،(٤) ....
فكيف يصدق معها

---

(١) قوله: فيلزم النتيجة: حاصله: أن صدق الصغرى الممكنة مع الكبرى يستلزم إمكان صدق الصغرى معها، وصدق الصغرى الفعلية معها مستلزم الإنتاج البتة؛ فإنه يندرج الأصغر تحت الأوسط حينئذ البتة، والممكن لا يستلزم المحال، وإلا لم يكن ممكنا، فعلم أن النتيجة لكونها لازمة للممكن غير مستحيلة، فهي إما ضروري أو ممكن، وكل ما هو ضروري أو ممكن، فهو كذلك على جميع التقادير، فعلى تقدير عدم خروج الصغرى عن درجة الإمكان إلى ساحة الفعلية، يصدق النتيجة الضروري أو الممكن أيضا، كما يصدق على تقدير فعليتها، فيلزم النتيجة؛ لإمكان الصغرى مع الكبرى، وهو المطلوب، كذا قال المحقق المولوي حمد الله السنديلي.

(٢) قوله: أجيب تارة إلخ: قال مولانا ولي الله: حاصله: أنا سلمنا أن الصغرى الممكنة يمكن بفعليتها، لكن النتيجة ليست لازمة بفعليتها فقط، بل النتيجة إنما يحصل من فعليتها مع الكبرى، ويجوز أن يكون محالا؛ لأن الصغرى قد يكون وقوعها رافعا لوقوع الكبرى، كقولنا: كل حمار مركوب زيد بالإمكان؛ فإن وقوعه يرفع «لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة».

(٣) قوله: ثبوته معه: [أي مع الآخر] أي وقوعه ووجوده، فبين إمكان الثبوت وثبوت الإمكان فرق، ولا يستلزم أحدهما الآخر، فإذا كانت الصغرى ممكنة، يوجد ثبوت إمكانها مع الكبرى، بأن يقال: إنها ممكنة مع الكبرى، ولا يلزم منه إمكان ثبوت الصغرى، كذا في مرآة الشروح.

(٤) قوله: فيه ما فيه: في المنهية: فإن الإمكان كيفية ثبوت المحمول للموضوع، ففعلية الإمكان مستلزم لإمكان الفعلية في الجملة، نعم أزلية الإمكان لا يستلزم إمكان الأزلية، وبينهما بون بعيد. انتهى. قال مولانا ولي الله: أنت تعلم ما فيه؛ فإنا سلمنا أن فعلية إمكان الصغرى، يستلزم إمكان فعليتها، لكنها لا نسلم وجوب فعليتها مع الكبرى، حتى يستلزم النتيجة بجواز أن يكون الصغرى رافعة لصدق الكبرى؛ لما مر منا آنفا. فإن قلت: الصادق في نفس الأمر لا بد من أن يكون متحققا على سائر التقادير، فعلى تقدير وقوعها كيف يكون رافعا لصدق الكبرى؟ قلنا: هذه المقدمة ليست بينة ولا مثبتة، بل العقل السليم يحكم ببطلانه، ويؤيد ما نحن بصدده ما قالوا: إن إمكان وجود زيد مع عدم لا يستلزم فعلية مع فعلية، وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهو محال، فتأمل، فإنه من مزلة الأقدام.

وأخرى بمنع لزوم النتيجة(١) على تقدير الوقوع؛ لأن الحكم في الكبرى(٢) على ما هو
أي وأجيب تارة أخرى   أي وقوع الصغرى
أوسط بالفعل في نفس الأمر، فتفكر.(٣) والحق أن أخذ الإمكان بالمعنى الأخص(٤) فهو
في الجواب
مساوٍ للإطلاق، كالدوام للضرورة(٥) بالمعنى الأعم، فيلزم النتيجة،(٦) ....

---

(١) قوله: لزوم النتيجة: وهو مرضي الشارح المطالع، وعبارته هكذا، والحق في الجواب أنا لا نسلم أنه إذا فرضت الصغرى فعلية، يلزم نتيجة فضلا عن كونها ضرورية، وقوله: «لاندراج الأصغر تحت الأوسط»، قلنا: لا نسلم؛ فإن الحكم في الكبرى على كل ما هو أوسط بالفعل في نفس الأمر، والأصغر ليس أوسط بالفعل في نفس الأمر، بل على ذلك التقدير، فلا يتعدى الحكم من الأوسط إليه. انتهى.

(٢) قوله: لأن الحكم في الكبرى: يعني أن النتيجة إنما تلزم إذا اندرج الأصغر تحت أوسط في الصغرى في نفس الأمر، ويكون الحكم بالأكبر في الكبرى على ما هو أوسط في نفس الأمر، وإذا فرض وقوع الصغرى مع الكبرى ويكون فعلية، ففي الكبرى الحكم بالأكبر على ما هو أوسط بالفعل في نفس الأمر، وفي الصغرى اندرج الأصغر تحت الأوسط بالفعل بحسب الفرض، لا بحسب نفس الأمر، فلا يلزم تعدي الحكم بالأكبر من الأوسط إلى الأصغر، فلا يلزم النتيجة.

(٣) قوله: فتفكر: في المنهية: فيه إشارة إلى أنه يمكن إثبات المقدمة الممنوعة بأن يقال: لو وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى، كانت الصغرى فعلية معها، لزمت النتيجة، والملازمة الأولى بينة والثانية مسلمة. انتهى. ولا يخفى عليك ما فيه، كما قال مولانا ولي الله: فإنه إن أريد بالفعلية معها الفعلية النفس الأمري فهي في حيز الخفاء كما مر شرحه، وإن أريد بها الفعلية العرضية، فهي لا يفي المطلوب؛ لأن للإنتاج لا بد له من الفعلية الواقعية، ولعل الحق في هذا المقام ما أفاده المصنف هو أنه إن أخذ الإمكان بالمعنى الأخص، أعني سلب الضرورة المطلقة، فينتج نتيجة بلا مرية؛ لأنه يساوق الفعلية، وإن أخذ بمعنى أعم، أعني الإمكان الذاتي، فلا يلزم النتيجة؛ لجواز أن يكون الشيء ممكنا بالنظر إلى نفس تجوهره، ويصير وقوعه ممتنعا باعتبار الغير، وقد مر منا مرارا.

(٤) قوله: بالمعنى الأخص: وإنما كان الإمكان بالمعنى الأول أخص؛ لأنه سلب الأعم، والثاني سلب الأخص نقيض الأعم، كما عرفت في مبحث السلب بين الكليات، فتدبر.

(٥) قوله: كالدوام للضرورة: فإن الدوام أيضا لا يخلو عن الضرورة بحسب العلة، فهو مساو للضرورة بهذا المعنى، والإمكان الإطلاق نقيضاهما، فيكونان متساويين؛ لأن نقيضي المتساويين متساويان، فإذا كان الإمكان مساويا للإطلاق، والإطلاق شرط الإنتاج، فيلزم النتيجة على هذا التقدير.

(٦) قوله: فيلزم النتيجة: لكن ينتج الكبرى في الجهة، إلا إذا كانت من الصفات، فحينئذ ينتج الصغرى على ما زعم الشيخ، كذا قيل.

وإلا لا،[١] ثم النتيجة كالكبرى إن كانت من غير الوصفيات،[٢] وإلا فكالصغرى[٣]
أي الكبرى
محذوفا عنها قيد الوجود[٤] والضرورة المختصّة، ومنضما إليها[٥] قيد الوجود في الكبرى،
أي عن الصغرى — التي توجد فيها لا في الكبرى

(١) قوله: وإلا لا: [أي وإن لم يكن الكبرى من غير الوصفيات، بل يكون منها] أي وإن لم يؤخذ الإمكان بالمعنى الأخص، بل يؤخذ بالمعنى الأعم، وهو الإمكان الذاتي، لا يلزم النتيجة.

(٢) قوله: غير الوصفيات: الأربع، أي غير المشروطة العامة والعرفية العامة والمشروطة الخاصة والعرفية الخاصة.

(٣) قوله: فكالصغرى: أي فالنتيجة التي هي الصغرى، يعني يتبعها في الجهة.

(٤) قوله: قيد الوجود: نحو: بعض الإنسان كاتب بالفعل لا بالضرورة، وكل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا، فبعض الإنسان متحرك الأصابع بالفعل.

(٥) قوله: منضما إليه إلخ: لا بد ههنا بيان أمور خمسة، أحدها: النتيجة، كالكبرى إن كانت من غير الوصفيات الأربعة، وذلك لاندراج البين؛ فإن الكبرى دلت على أن ثبت له الأوسط، فهو يكون محكوما عليه بالأكبر بالجهة المعتبرة في الكبرى، والأصغر مما ثبت له الأوسط بالفعل، فيكون محكوما عليه بالأكبر بتلك الجهة، ولا يجري هذا إذا كانت الكبرى عن الوصفيات الأربعة؛ لأن محصلها يرجع حينئذ إلى أن الأكبر ثابت للأصغر ما دام أوسط، والأوسط وجب الحذف في النتيجة، فلو كانت النتيجة تابعة لكبرى، فيكون النتيجة: أن الأصغر أكبر ما دام الصغرى، وهو خلاف ما يقتضيه الكبرى، وثانيهما: أن النتيجة تابعة للصغرى إن كانت الكبرى من أحد الوصفيات الأربع، وذلك لأن الكبرى يدل على دوام الأكبر بدوام الأوسط، فيكون الأكبر ثابتا للأوسط على نهج ثبوت للأوسط الأصغر، فإن كان دائما فدائما، وإن كان وقتا فوقتا، وثالثها: أن قيد الوجود في الصغرى لا يتعدى إلى النتيجة، بل بحسب حذفه، وذلك لأن حمل الأكبر على الأوسط وإن كان مقيدا بدوام الوصف، لكن لا يلزم منه أن يكون مقتصرا على وقت بثبوت وصف الأوسط، بل يجوز أن يكون دائما لكل ما ثبت له الأوسط، فلا يصدق لا دوام الأصغر، وهذا كقولنا: كل إنسان ضاحك لا دائما وكل ضاحك حيوان دائما مع كذب النتيجة القائلة، أعني «كل إنسان حيوان لا دائما»، ورابعها: أن الضرورة المختصة بالصغرى لا يتعدى إلى النتيجة، وذلك لأن الكبرى إذا لم يكن فيها ضرورة، جاز انفكاك الأكبر عن كل ما ثبت له الأوسط، لكن الأصغر مما ثبت له الأوسط، فيجوز انفكاك الأكبر عن الأصغر، فلم يتعد إلى النتيجة، وخامسها: إن قيد الوجود إن كان في الكبرى، كما إذا كانت مشروطة خاصة مثلا، فلا بد أن يتعدى إلى النتيجة ويضم إليها، وذلك فإن الكبرى حينئذ يدل على أن الأكبر غير دائم لكل ما هو أوسط، والأصغر مما هو الأوسط، فيكون الأكبر غير دائم له.

وفي الثاني دوام الصغرى، أو انعكاس سالبة الكبرى، وكون الممكنة مع الضرورية أو

يشترط بحسب الجهة أمران أحدهما دوام

كبرى مشروطة، والنتيجة دائمة[١] إن كان هناك دوام، فكالصغرى محذوفا عنها قيد

أي في ذلك الضروب — أي فالنتيجة كالصغرى — عن الصغرى

الوجود[٢] والضرورة[٣] فيه ما فيه، وفي الثالث ما في الأول،[٤] ....

الشكل

---

(١) قوله: والنتيجة دائمة: وذلك بالبراهين المذكورة في المطولات من الخلف وغيره، مثلا: إذا صدق «كل إنسان كاتب بالإطلاق، ولا شيء من الحمار بكاتب بالضرورة أو دائما، ولا شيء من الإنسان بحمار دائما، وإلا فبعض الإنسان حمار بالإطلاق» ونجعله صغرى كبرى القياس هكذا «بعض الإنسان حمار بالإطلاق، ولا شيء من الحمار بكاتب بالضرورة أو دائما»، ينتج من الأول: بعض الإنسان ليس بكاتب بالضرورة أو دائما، وقد يكون: كل إنسان كاتب بالإطلاق، هذا خلف، كذا قيل.

(٢) قوله: قيد الوجود إلخ: والسر فيه عدم اشتمال المقدمتين بالنسبة إلى قيد الوجود على شرائط الإنتاج؛ فإن قيد الوجود إما في إحدى المقدمتين أو في كلتيهما، وأيا ما كان، فبعض شرائط الإنتاج منتف، أما إذا كان في إحدى المقدمتين، فلأنها مخالفة للأخرى في الكيف، فيكون قيد وجودها موافقا في الكيف، وأما إذا كان في المقدمتين معا، فلأن قيد وجود كل منهما لا ينتج مع أصل المقدمة الأخرى؛ للاتفاق في الكيف، والإنتاج في هذا الشكل من متفقين في الكيف، وأما إذا كان في المقدمتين معا فلأن قيد وجود كل منهما لا ينتج مع أصل المقدمة الأخرى للاتفاق في الكيف ولا مع وجودها؛ إذ لا إنتاج في هذا الشكل عن المطلقتين ولا عن ممكنتين، ولا عن ممكنة ومطلقة، كذا قيل.

(٣) قوله: والضرورة: أي يحذف الضرورة المختصة الصغرى؛ فإنها يختص بها إذا كانت مشروطة، أو إحدى الوقتيتين، والكبرى عرفية، وقد كان متقضى الشرط الأول أن الصغرى إذا لم يصدق عليها الدوام، يكون الكبرى إحدى الست، وليست الكبرى ههنا إحدى الدائمتين؛ إذ المقدر خلافه، ولا إحدى المشروطتين؛ لاختصاص الضرورة بالصغرى بالفرض، فهي إما عرفية عامة أو خاصة، وهي مع المشروطة لا ينتج الضرورة والدوام، وإلا لزم إنتاج اختلالها في الأول الضرورة، وقد تبين خلافه، على هذا فقس إن كان الصغرى إحدى الوقتيين.

(٤) قوله: ما في الأول: لكون أخص الاختلاطات الممكنة، وهو ما ينعقد من الصغرى الممكنة الخاصة مع الضرورية، والمشروطة الخاصة في أخص ضروب هذا الشكل، وهما الضربان الأولان عقيما، وهو يستوجب عقم سائر اختلاطات الإمكان في سائر الضروب، والوجه هو الاختلاف؛ لأنا إذا فرضنا انحصار مركوب زيد في الفرس، ومركوب عمرو في الحمار، يصدق «كل ما هو مركوب زيد مركوب عمرو بالإمكان، وكل ما هو مركوب زيد فرس بالضرورة»، ولا يصدق «بعض ما هو مركوب عمرو فرس بالإمكان»؛ لصدق نقيضه، وهو: لا شيء من مركوب عمرو بفرس بالضرورة، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: «ولا شيء مما هو مركوب زيد بحمار بالضرورة»، =

والنتيجة كالكبرى في غير الوصفيات، وإلا فكعكس الصغرى محذوفا عنه لا دوامه،[1] في هذه الشكل أي عن الصغرى
ومضموما إليه لا دوام الكبرى،[2] وأحكام اختلاط الرابع تعرف في المطولات، ثم أي إلى العكس
الشرطي يتركب من متصلتين[3] أو منفصلتين،[4] أو حملية ومتصلة،[5] أو حملية ومنفصلة،[6]
أو متصلة ومنفصلة،[7] وينعقد فيه الأشكال الأربعة،[8] ....

= كان الحق الإيجاب، وإن قلبنا الكبرى بـ«كل مركوب زيد فرس بالضرورة ما دام مركوب زيد لا دائما، ولا شيء من مركوب زيد بلا فرس بالضرورة ما دام مركوب زيد لا دائما»، حصل اختلاط المشروطة الخاصة على هيأة الضربين الأولين، والصادق في الأول السلب، وفي الثاني الإيجاب، صدق هذين الاختلاطين في الأول مع الإيجاب، وفي الثاني مع السلب.

(١) قوله: دوامه: [أي لا دوام العكس.]

(٢) قوله: لا دوام الكبرى: إن كانت الكبرى إحدى الخاصتين، أما جهات النتائج فيعكس الصغرى؛ ليرجع إلى الشكل الأول، وينتج المطلوب بعينه، وبالخلف والافتراض على ما سبق بيانها، وأما حذف قيد اللادوام، فلأنه سالبة لا دخل لها في صغرى هذا الشكل، وأما لا دوام الكبرى، فلأنه مع الصغرى ينتج لا دوام النتيجة.

(٣) قوله: متصلتين: كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء، ينتج: كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء.

(٤) قوله: أو منفصلتين: كقولنا: إما أن يكون العدد زوجا، وإما أن يكون فردا، وإما أن يكون الزوج زوج الزوج، أو يكون زوج الفرد، ينتج: إما أن يكون العدد زوج الزوج وزوج الفرد، أو يكون فردا.

(٥) قوله: حملية ومتصلة: أي يكون الجزء الثاني حملية والأول متصلة، نحو: كلما كان هذا الشيء إنسانا، كان حيوانا، فكل حيوان جسم، ينتج: كلما كان هذا الشيء إنسانا فهو جسم.

(٦) قوله: أو حملية ومنفصلة: [أي نحو العدد، إما زوج وإما فرد، وكل فرد غير منقسم بمتساويين] نحو: هذا عدد، ودائما إما أن يكون العدد زوجا أو يكون فردا، فهذا العدد أن يكون زوجا أو فردا، وقولنا: دائما إما أن يكون العدد زوجا أو فردا، وكل أحد منهما داخل تحت الكبرى، فالعدد داخل تحت الكم.

(٧) قوله: أو متصلة ومنفصلة: نحو: كلما كان هذا الشيء ثلاثة فهو عدد، فدائما إما أن يكون العدد زوجا أو يكون فردا، ينتج: كلما كان هذا الشيء ثلاثة، فهو إما أن يكون زوجا أو فردا.

(٨) قوله: الأشكال الأربعة: يعني لا بد في تلك الأقسام من اشتراك المقدمتين في جزء يكون هو الحد الأوسط، فإما أن يكون محكوما عليه في كلتا المقدمتين، نحو: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإذا كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء، ينتج: إذا كان النهار موجودا فالعالم مضيء، أو محكوما به فيهما، نحو: إذا كانت الشمس =

والعمدة الأول،[1] والمطبوع منه[2] اشتراك المقدمتين في جزء تام، وشرائط الإنتاج
كما في الحملي — أي من الشرطية — أي الصغرى والكبرى
وحال النتيجة فيه كما في الحملية،[3] فإنتاج اللزوميتين لزومية في الأول بين. وههنا
شك، وهو أنه يصدق كلما كان الاثنان فردا، كان عددا، وكلما كان عددا، كان زوجا،
أورده الشيخ في الشفاء
مع كذب النتيجة.[4]

وحله:[5] كما قيل: منع كون الكبرى لزومية، وإنما هي اتفاقية، ....
القائل صاحب المطالع

= طالعة فالعالم مضيء، وإذا كان النهار موجودا فالعالم مضيء، أو محكوما به في الصغرى، ومحكوما عليه في الكبرى، نحو: إن كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء، وإن كان العالم مضيئا فالنهار موجودا، وبالعكس، نحو: إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة، وإذا كان العالم مضيئا فالنهار موجود، ينتج: إذا كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء، فالأول هو الشكل الثالث، والثاني هو الثالث، والثالث هو الأول، والرابع هو الرابع.

(١) قوله: والعمدة الأول: وهو ما يتركب من متصلتين؛ لكونه أحق بالتسمية بالشرطية من بين الأقسام الخمسة؛ لأن إطلاق اسم الشرطية على المتصلة بطريق الحقيقة، ولذا وقع البداهة بالبحث أولا، كذا في مرآة الشروح.

(٢) قوله: المطبوع منه: اعلم أن القسم الأول على ثلاثة أقسام؛ لأن الحد الأوسط الذي يشترك بينهما، إما أن يكون جزءا تاما منهما بأن يكون الأوسط عين المقدم أو التالي فيهما أو جز غير تام منهما أو جزءا تاما من إحداهما، وغير تام من الأخرى، ولما لم يكن كلها مقبول الطبع فبين المطبوع منها، وقال: المطبوع منه، أي المقبول من الشرطي بين هذه الأقسام.

(٣) قوله: كما في الحمليات: اعلم أنه كما يشترط في القياس الاقتراني الحملي الذي هو عبارة عن الشكل الأول والثاني والثالث والرابع، وليس فيه قضية شرطية أن يكون صغرى الشكل الأول موجبة وفعلية وكبراه كلية، كذلك يشترط في القياس الاقتراني الشرطي، وكما أن الضروب المنتجة في الشكل الأول ثمه أربعة، كذلك ههنا، وكما أن الشكل الثاني لا ينتج إلا سالبة، سواء كانت كلية أو جزئية، كذلك ههنا، وكما أن الشروط في الشكل الثالث إيجاب الصغرى، وفعليتهما مع كلية إحداهما، وكما أن الشرط في الشكل الرابع إيجاب المقدمتين مع كلية إحداهما أنه اختلافهما مع كلية إحداهما ثمه، كذلك ههنا، كذا قال مولانا عبد القدوس.

(٤) قوله: كذب النتيجة: [وهي كلما كان الاثنان، فردا كان أو زوجا.]

(٥) قوله: وحله إلخ: [أي حل هذا الشك] حاصله: أن الكبرى إن أخذت اتفاقية، فالقياس لا ينتج؛ لما قالوا: إن من شرائط الإنتاج أن يكون الحد الأوسط مقدما على اللزومية، وإن أخذت لزومية فهي ممنوعة الصدق دائما، يصدق لو لزم زوجية الاثنين على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية، وليس كذلك؛ فإن من الأوضاع =

ويجاب بأن قولنا: «كلما كان عددا، كان موجودا» لزومية؛ لأن العددية متوقفة على
عن الحل والمجيب شارح المطالع
الوجود،[١] وكذا كلما كان موجودا كان زوجا، وهو ينتج بزعمكم[٢] لما منعتم.
أي القياس
أقول:[٣] لك أن تمنع الصغرى؛[٤] فإنا لا نسلم[٥] أن عددية الاثنين الفرد معلول الوجود؛ لأن الممتنعات[٦] غير معللة، وأن تمنع الكبرى[٧] بناء على أن العام ....
وهو كونه موجودا

= الممكنة الاجتماع مع العددية كونه فردا أو الزوجية، ليست بلازمة على هذا الوضع. فإن قلت: إن فردية الاثنين ليست بممكنة الاجتماع مع عددية؛ لأنه مناف الاثنين، فزوجية الاثنين لازمة لعددية على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها، فيصدق لزومه. قلنا: على هذا يتوجه المنع على صدق الصغرى، وبالجملة: أن القول بمنافاة فردية الاثنين للعددية لا يمكن للشاك، كذا قيل.

(١) قوله: متوقفة على الوجود: ولا شك أن الشيء يستلزم ما هو موقوف عليه وإن كان ذلك التوقف توقفا ناقصا، كذا قال مولانا ولي الله.

(٢) قوله: بزعمكم: [من أن اللزوميتين منتجان لزومية] إشارة إلى أن الجواب إلزامي؛ فإن المجيب منصبه منصب الشاك، وهو من حيث إنه شاك، لا يسلم إنتاج اللزوميتين لزومية له بزعمه، فليس له بزعمه أن يجيب إثبات المقدمة الممنوعة بهذا النمط، بل بطريق الإلزام.

(٣) قوله: أقول: لا يخفى عليك، قد مر منا سابقا: أن الافتقار على تقدير الوجود العرضي لا يضر الامتناع في نفس الأمر، فلو التزم أحد أن عددية الاثنين الفرد على تقدير تحققه معلول لوجود الاثنين، فلا ضير فيه قط؛ لأنه لا يصادم الامتناع الواقعي قط، وقد قال المصنف رحمه الله سابقا بأن مجموع شريكي الباري معلول لجزئية، أعني شريك الباري، ولا ينافي هذا امتناعه.

(٤) قوله: الصغرى: [وهو كلما كان عددا كان موجودا.]

(٥) قوله: لا نسلم: أي كلما كان عددا، كان موجودا.

(٦) قوله: لأن الممتنعات: والاثنان الفرد من الممتنعات، فيكون سلب الوجود فيه ضروريا، فكيف يتعلق الجعل والتأثير به، وهذا صريح أن الافتقار إلى العلة بحسب الوجود الفرضي أيضا لا يصح في الممتنعات؛ لأنه ينافي الامتناع، مع أنه قد نص سابقا على أن الافتقار بهذا الوجه على تقدير الوجود الفرضي إلخ، كذا قال.

(٧) قوله: أن تمنع الكبرى: [وهي كلما كان موجودا، كان زوجا لزومية] يعني لو سلم صدق الصغرى فتمنع الكبرى، وهي قولنا: كلما كان الاثنان موجودا، كان زوجا؛ فإن وجود الاثنين حينئذ أعم من الزوج والفرد، وصدق العام لا يستلزم صدق الخاص؛ لجواز أن يتحقق في خاص آخر، فكيف يصدق الخاص على جميع أفراد العام؛ =

لا يستلزم الخاصّ؛ لأن وجود الاثنين الفرد من جملة[١] وجود الاثنين، نعم[٢] يصدق
وهو كونه عددا — الكبرى
اتفاقية، ولو تشبث[٣] بكونها من لوازم الماهية، للزم صدق النتيجة المفروض كذبها في
وهو غير نتيجة عند الدفع — أي كون الزوجية — كذب النتيجة
هذا الجواب، فتأمل،[٤] واختار الرئيس في الحل بناء على رأيه: أن الصغرى[٥] كاذبة.
أي حل الشك

أقول:[٦] قولنا: «كلما لم يكن الاثنان عددا، لم يكن فردا» يصدق لزومية؛ ....
وهو انتفاء العددية

= فإن الفرد مناف للزوج، فلا يصدق حينئذ لزومية كلية، نعم يصدق اتفاقية، وهي ليست بمنتجة؛ فإن الشرط في الإنتاج مقدمة الأوسط في اللزومية، كذا في مرآة الشروح. وقال بحر العلوم: لا يبعد أن يقال في جواب أصل الإشكال: إن كلية الكبرى ممنوعة؛ فإن من تقادير عددية الاثنين الفردية، والزوجية غير لازمة لها، وإن ادعى لزوم الزوجية على ذلك التقدير، يلزم صدق النتيجة، وإن أخذت اتفاقية كلية خاصة، يمتنع كون الصغرى اتفاقية؛ فإن المقدم فيها محال، وهذا الضرب من القياس غير منتج؛ لأنه منتج غير مقيد، إنما ذلك في ما إذا كانتا اتفاقيتين خاصتين هذا.

(١) قوله: من جملة إلخ: فوجود الاثنين أعم من وجود الاثنين الفرد، ووجود الاثنين الزوج، فلا يستلزم وجود الاثنين الزوج كلية، فيجوز أن يكون موجودا في ضمن الاثنين الفرد بدون الاثنين الزوج، فلا يصدق «كلما كان موجودا كان زوجا».

(٢) قوله: نعم يصدق اتفاقية: فإن من الاتفاقيات أن الاثنين إذا كان موجودا، يصير زوجا، والاتفاقية الكبرى لا ينتج في الموجبتين في الشكل الأول.

(٣) قوله: لو تشبث إلخ: دفع إيراد، وتقريره: أن الزوجية من لوازم الاثنين مطلقا، فيمتنع الانفكاك عنه، فالمنع على كون الكبرى لزومية لعلة في غير موضع، وجه الدفع: أنها لو كانت لازمة له مطلقا، أعم من أن يكون زوجا أو فردا، فيلزم صدق النتيجة، مع أنا قد فرضنا كذبها، كذا قيل.

(٤) قوله: فتأمل: قال المولوي غلام يحيى: إنما أمر بالتأمل؛ لئلا يتوهم أن النتيجة لا نسلم أنها مفروض الكذب عند المجيب؛ لأن منصب إلخ، فيقول الشارح رحمه الله: فإن المجيب منصبه تعليل لقول المصنف رحمه الله: «المفروض كذبها إلخ»، وليس متعلقا بقوله: «فتأمل» بل هو إشارة إلى الدقة.

(٥) قوله: الحل: [وهي قولنا: كلما كان الاثنان فردا كان عددا.]

(٦) قوله: أقول: وأنت خبير بما فيه؛ لأنا لا نسلم أن القضية المذكورة صادقة، كيف ومختار الشيخ لما كان المقدم المحال لا يستلزم التالي في نفس الأمر، فكيف يسلم أن قولنا: كلما لم يكن الاثنان مطلقا، لم يكن فردا صادق؛ لأن المقدم فيه من المستحيلات، والثاني من الواقعيات، إلا أن يقال في توجيهه: أن تلك القضية صادقة في حاق الواقع، فعلم ما اختاره الشيخ، فهو خلاف ما عليه الواقع، ولعل الحق في هذا المقام ما أفاده المصنف رحمه الله هو أخذ على تقدير =

فإن انتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص، وهو ينعكس بعكس النقيض إلى تلك
وهو انتفاء الضرورية
الصغرى، ومنه يستبين ضعف مذهبه، والحق[1] ....
من هذا الجواب أي يظهر مذهب الشيخ

= رأي الشيخ، يلزم أن لا ينعكس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض، وقد أشار إليه في الحاشية بقوله: «ولو قيل نظرا إلى رأي الشيخ» أن انتفاء العام إنما يستلزم انتفاء الخاص إذا لم يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا، قلنا: يلزم حينئذ، لا ينعكس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض؛ فإنه كثيرا ما يكون التالي من القضايا العامة، كقولنا: كلما كان زيد موجودا، كان شيء موجودا.

(١) قوله: والحق إلخ: قال مولانا ولي الله: لا يخفى عليك ما فيه؛ فإنا قد حققنا سابقا أن المحال لم يستلزم محالا ما لم يكن بينهما علاقة، ومن المعلوم انتفاؤها في محل النزاع، أجاب عن أصل الشك بعض الأجلة من المتأخرين بقوله: ونحن نقول: إن جوزنا المنافاة بين طرفي الملازمة، فعدم إنتاج اللزوميتين ظاهر؛ لأن الحكم في الكبرى ملزوم الأكبر للأوسط على الأوضاع الممكنة معه، والأصغر لما جاز أن يكون منافيا للأوسط، لم يندرج تحت الأوسط، فلا ينتج القياس؛ لتوقف الإنتاج على اندراج أوضاع الأصغر تحت الأوسط، وأما أن لا يجوز المنافاة ففي الإنتاج نظر؛ لأنا إذا اعتبرنا في الكلية لزوم التالي للمقدم على جميع الأوضاع الممكنة، فلا يخلو إما أن يعتبر لزومية كل وضع من تلك الأوضاع أو لا يعتبر، فإن لم يعتبر، لم ينتج الشكل الأول فضلا عن سلك الإشكال، أما في ضربي الإيجاب فلأن المعلوم في الكبرى لزوم الأكبر للأوسط على جميع الأوضاع دون لزوم الأكبر بها لكل الأصغر من أوضاع الأوسط، فجاز أن لا يلزمه الأكبر، كيف لا وهم صرحوا بأن المقدم في الكلية مستقل باقتضاء الثاني، بحيث لا يكون لشيء من أوضاعه دخل في اقتضاء الثاني، فلا يكون ملزوما له، وأما في ضربي السلب فلأن قضية الكبرى سلب اللزوم على جميع الأوضاع لا سلب اللزوم للأوضاع، فجاز أن يكون لازما للنقيض الأوضاع، ويكون ذلك النقيض هو الأصغر. انتهى ملخصا. ولا يخفى عليك ما فيه؛ فإن مقصود الشاك الإيراد على طورهم، وهم قائلون بإنتاج اللزوميتين لزومية، وأما ثانيا: فإنا نختار أن المعتبر في اللزومية لزوم التالي لسائر الأوضاع، وأما ثالثا: فهو أن المقدم بنفس تجوهره كاف باقتضاء الثاني، لا مدخل فيه للأوضاع، فكلما يمتنع انفكاك التالي عن الأوسط، ولا شك أنه لازم للأصغر، فيلزم منه امتناع انفكاك الأكبر عن الأصغر بلا شبهة، بناء على أن لازم اللازم لازم، فظهر بهذا فساد ما ظن في عدم إنتاج طرفي الإيجاب، وقد مر ما فيه، فتذكره. والحق في الجواب أن يقال: إن أريد بالكبرى أن الزوجية ثابتة بعددية الاثنين على جميع تقاديره، يمكن اجتماعها معا، وإن كانت ممتنعة في أنفسها حتى يشتمل فردية الاثنين أيضا، فلا نسلم صدقها، كيف وعددية الاثنين مع كونه فردا لإيجابية مع الزوجية بالضرورة، وإن سلم فلا نسلم كذب النتيجة، كيف وأن عددية الاثنين الفرد، ولو استلزمته الزوجية فلا بد من أن يكون فردية مستلزمة للزوجية، وإن أريد أن الزوجية ثابتة لها على جميع تقاديرها الواقعية، فلا اندراج فلا إنتاج، ولعل هذا التقرير أحسن مما قال المصنف، فتأمل. انتهى.

في الجواب منع كذب النتيجة[١] بناء على تجويز الاستلزام بين المتنافيين، وبقايا المبحث
أي جواب الشك
في المبسوطات، والاستثنائي يتركب من مقدمتين: شرطية ووضعية أو رفعية، ولا بد
أي قياس الشرطية الاستثنائي
من كونها موجبة لزومية أو عنادية، ومن كلية الشرطية، أو الاستثناء،[٢] ففي المتصلة
أي كون الشرطية — فإن الاتفاقية لا ينتج
ينتج رفع المقدم رفع التالي؛ لأن وجود الملزوم مستلزم لوجود اللازم، ولا عكس
أي عينه — أي عينه — وهو المقدم في المتصلة اللزومية — وهو التالي فيها
لجواز أعمية[٣] اللازم، ورفع التالي رفع المقدم؛[٤] فإن انتفاء اللازم ملزوم انتفاء
أي في الإنتاج رفع التالي رفع المقدم — وهو التالي
الملزوم، ولا عكس، وههنا شك.
أي في الإنتاج رفع التالي رفع المقدم

وقيل:[٥] عويص، وهو منع استلزام الرفع الرفع؛ لجواز[٦] استحالة انتفاء اللازم،
أي الشكل — أي الشك — أي رفع التالي — أي رفع المقدم — هو التالي

(١) قوله: منع كذب النتيجة: [يعني لا نسلم كذب النتيجة، وهي قولنا: كلما كان الاثنان فردا، كان زوجا.]

(٢) قوله: أو الاستثناء: نحو: قد يكون إذا كان زيد إنسانا، كان حيوانا، أي على تقدير خاص، وهو كون زيد ناطقا، لكنه إنسان، أي في جميع تقاديره، ومنها كونه ناطقا، فيلزم منه أن يكون حيوانا، أو يقال: لكنه ليس بحيوان، أي على جميع تقاديره، ومنها كونه ناطقا، فيلزم منه أن لا يكون إنسانا.

(٣) قوله: أعمية اللازم: [وتحقق الأعم لا يستلزم تحقق الأخص.]

(٤) قوله: رفع التالي رفع المقدم: أي لا، وينتج استثناء رفع التالي؛ لجواز أخصية المقدم، ورفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم، وتلخيصه أن لكل من الملزوم واللازم وجودا وعدما، أما وجود الملزوم وعدم اللازم لكل منهما نسبة إلى مماثل آخر نسبة الاستلزام، فوجود الملزوم يستلزم وجود اللازم، وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم؛ لأنه لو لم يكن كذلك لزم بقاء الملزوم مع عدم اللازم، وهذا مما يمنعه قصر الملازمة بينهما، بل يهدم ذلك أساس قصر الملازمة بينهما، وأما العدم من الملزوم والوجود من اللازم فليس لكل منهما نسبة إلى المماثل أو غيره نسبة الاستلزام، فعدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم ولا وجوده، ووجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم ولا عدمه؛ لجواز أن يكون اللازم أعم. فإن قيل: من الجائز أن يكون اللازم مساويا، قلنا: إن المعتبر في الإنتاج صورة القياس، لا مادته، وحينئذ يلزم الإنتاج باعتبار التالي، وهذا غير مراد، كذا قال مظهر أنوار الحق قدس الله أسرارهما.

(٥) قوله: وقيل: [قائله صاحب الآداب الباقية.]

(٦) قوله: لجواز إلخ: والحاصل: أنا لا نسلم استلزام رفع التالي رفع المقدم؛ لجواز أن يكون اللازم مستحيل الواقع، فلا يتصور انتفاؤه إلا بانتفاء اللزوم واللازم، فأين الملزوم حتى يلزم انتفاؤه. فإن قيل: استحالة رفع التالي على تقدير استثناء نقيضه، لا معنى لها؛ لأن هذا الرفع متحقق في الواقع، والواقع ليس بمستحيل، فتجويز استحالة =

فإذا وقع،(١) لم يبق اللزوم معه، فلا يلزم انتفاء الملزوم. أقول: حله:(٢) أن اللزوم حقيقة
بين المقدم والتالي — أي على الشك المذكور

امتناع الانفكاك في جميع الأوقات، فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل
أي انفكاك اللازم عن الملزوم — غير مقيد بوقت معين ههنا — أي وقت الانفكاك — كما قال الشاك

في جميع، فهذا المنع(٣) يرجع إلى منع اللزوم، وقد فرض وجوده، هذا خلف. ....
أي منع استلزام الرفع الرفع — بين المقدم والتالي مع أنه قد سلم وجوده — أي باطل استلزام اجتماع النقيضين

= انتفاء اللازم مما لا معنى له؛ إذ الحال لا يوجد في الواقع، وإذا لم يجز رفع التالي اللازم، فكيف يتصور رفع الملزوم حتى يلزم انتفاء الملزوم رأسا؟ قلت: هذا إنما يستقيم لو كان صدق مقدمات القياس ضروريا، وهو غير لازم، كما عرفت، ولذا زادوا في تعريفه، (لو سلمت يلزم عنها لذاتها قول آخر)، فالقياس الاستثنائي المتصل يكون حينئذ مركبا من شرطية وحملية، ولو سلمنا لذاتهما يلزم عنهما قول آخر، وهذا يصدق على تقدير كذب الشرطية والاستثناء أيضا، ألا ترى أن قولنا: إن كان زيد حمارا كان ناهقا، لكنه حمار، ينتج: أنه ناهق، على تقدير تسليم مقدمية، فوجود المقدمتين إذا لم يلزم في الواقع، جاز رفع اللزوم، فلا يلزم الإنتاج.

(١) قوله: فإذا وقع إلخ: [ذلك الانتفاء المستحيل] فإنه نوع اللزوم، وهو لم يبق، قيل في شرح المسلم: إن حاصل الاستثناء عن رفع التالي أن التالي مرفوع في الواقع ليس بمستحيل قطعا، فجواز استحالة انتفاء اللازم في غير موضع، كذا قال الفاضل السنديلي. ثم اعلم أنه قال الملا في شرح المسلم: ولعله أراد أن انتفاء اللازم يجوز أن يكون مستحيلا من حيث إنه لازم، أي مع وصف اللزوم، فعلى هذا يرد على الاستفتاح من وضع المقدم أيضا؛ فإن المقدم يجوز أن يكون محالا في الواقع مع وصف الملزومية، وإنما رفع فارتفع اللزوم، ولا إنتاج منه إلى وضع التالي، فتدبر.

(٢) قوله: حله: حاصل الحل: أن معنى اللزوم هو أن التالي ممتنع الانفكاك عن المقدم على جميع التقادير، فوقت الانفكاك داخل في الجميع أيضا محال، يقول: إن اللازم إما أن يكون ممتنع الانفكاك، أم لا، وعلى الثاني ينهدم أصل الملازمة، وعلى الأول، ثم المطلوب هو أن الرفع مستلزم للرفع، وبهذا ظهر ضعف ما قيل: إن اللزوم إنما هو على التقادير الممكنة، لا المستحيلة، كذا قيل.

(٣) قوله: فهذا المنع إلخ: حاصله: أن هذا المنع غير متوجه؛ فإنه لو توجه، يلزم اجتماع النقيضين، لكنه باطل، فالمنع باطل، أما الاستلزام فلأن الملزوم هو امتناع الانفكاك مسلم الوجود، ورفع استلزام الرفعِ الرفعُ، إنما هو باعتبار عدم بقاء اللزوم الأصل، فمنع ذلك بعينه منع هذا، ففي وقت اللزوم عدم اللزوم، وهذا هو اجتماع النقيضين، ويمكن أن يجاب أن رفع التالي فيما نحن فيه متحقق بالفعل، ومن الضروري أن تحققه يستلزم رفع المقدم على هذا النحو، نعم انتفاء التالي إذا كان محالا، فعلى تقدير وقوعه يستلزم محالا آخر، وهو عدم بقاء اللزوم فيما نحن فيه وقوعه واقعي ليس بتقديري، فلا يستلزم رفع اللزوم، وفيما كان كذلك فكذلك، وبالجملة: أن هذا التجويز لا ينافي ما نحن فيه؛ فإن الرفع واقع بلا تقدير، فيستلزم الرفع بلا خفاء؛ فإن العينين يفرض فيها اللزوم أولًا، فتأمل بالنظر الدقيق حتى يظهر الحق الحقيق.

وفي المنفصلة ينتج الوضع الرفع[١] كمانعة الجمع،[٢] والرفع الوضع كمانعة الخلو،[٣] والحقيقية[٤] ينتج النتائج الأربع، والقياس المركب موصول النتائج، ومفصولها أقيسة،[٥] ومنه الخلف، وهو ما يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه،[٦] ومرجعه إلى اقتراني واستثنائي،[٧] والاستقراء[٨] حجة يستدل فيها من حكم الأكثر على كل، ....

أي وضع ينتج إليهما كان — أي من القياس المركب — أي مرجع هذا القياس — أي أكثر الجزئيات — أي كلها

(١) قوله: الوضع الرفع: أي وضع كل من المقدم والتالي رفع الآخر.

(٢) قوله: كمانعة الجمع: ولا ينتج فيهما رفع كل وضع الآخر؛ لإمكان الخلو، فيكون لها نتيجتان بحسب استثناء العين، كقولنا: إما أن يكون هذا الشيء شجرا أو حجرا، لكنه شجر، فهو ليس بحجر، لكنه حجر، فهو ليس بشجر.

(٣) قوله: كمانعة الخلو: ولا ينتج فيها الوضع الرفع؛ لإمكان الجمع.

(٤) قوله: والحقيقية إلخ: لأن الاستثناء على أيّ جزء كان، ينتج نقيض الآخر؛ لامتناع الجمع بينهما، واستثناء نقيض أيّ جزء كان، عين الآخر؛ لامتناع الخلو بينهما، فيكون لها أربع نتائج، اثنان باعتبار استثناء العين، واثنان باعتبار استثناء النقيض، كقولنا: إما أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا، لكنه زوج فهو ليس بفرد، لكنه فرد فهو ليس بزوج، لكنه ليس بزوج فهو فرد، لكنه ليس بفرد فهو زوج.

(٥) قوله: أقيسة: قال شارح المطالع في تفصيلات القياس المركب: قياس مركب من مقدمات ينتج مقدمتان منها نتيجة، وهي مع المقدمة الأخرى نتيجة أخرى، وهلمّ جرّا، أي أن يحصل المطلوب، وذلك إنما يكون إذا كان القياس المنتج لمطلوب يحتاج مقدمتاه أو إحداهما إلى كسب بقياس آخر، كذلك إلى أن ينتهي الكسب إلى المبادي البداهة، فيكون هناك قياسات مترتبة محصلة للمطلوب، ولهذا سمي قياسا مركبا، فإن صرح نتائج تلك القياسات، سمي موصولا؛ لوصل تلك النتائج بالمقدمات، كقولنا: كل ج ب، وكل ب د، فكل ج د،ثم كل ج د، وكل د أ، فكل ج أ، ثم كل ج أ، وكل أ ه، فكل ج ه، وإن لم يصرح لها، سمي مفصول النتائج، تفصيلها عن المقدمات في الذكر، وإن كانت مرادة من جهة المعنى، كقولنا: كل ج ب، وكل ب د، وكل د أ، وكل آ ه، فكل ج ه.

(٦) قوله: بإبطال نقيضه: أي نقيض المطلوب بأن يقال: نقيضه باطل فحصل المطلوب.

(٧) قوله: اقتراني واستثنائي: هذا وهو الذي استقر عليه رأي الشيخ أي القياس الخلف، يرجع إلى قياسين: اقتراني واستثنائي، فالأول مركب من متصلتين، والثاني من متصلة وحملية، هكذا لو لم يثبت المطلوب، ثبت نقيضه، وكلما ثبت نقيضه، ثبت محال، وكلما ثبت المطلوب، ثبت محال، لكن المحال باطل، فعدم ثبوت المطلوب باطل؛ ليوضح ذلك بأن القياس لما انحصر في الاقتراني والاستثنائي، فلا بد من أن يرد هذا القياس إلى ذلك.

(٨) قوله: الاستقراء: [لما فرغ من مبحث القياس شرع في ما في حكمه، فيسمى الحجة وهو استقراء] وهذا غير الاستقراء المنقسم إلى التام وهو القياس المقسم، وإلى الناقص وهو الاستقراء المتعارف المفهوم عند الإطلاق.

ا تقول: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ؛ لأن الإنسان والفرس والبقر غير ذلك مما تتبعناه (تفحصناه) كذلك،[1] وهو إنما يفيد الظن (في ثبوت التحرك لأفراد الحيوان)؛ لجواز التخلف، كما قيل[2] في تمساح، ولا يجب ادعاء الحصر، كما ذهب إليه السيد[3] (أي هذا الاستقراء) وأتباعه،[4] (كالفاضل اللاهوري) وإلا أفاد الجزم[5] ن كان ادعائيا، نعم[6] يجب ادعاء الأكثر؛ لأن الظن تابع للأعم الأغلب، ولذلك (أي لكون الظن تابعا أو أغلبا) ى الحكم في غير التمساح كذلك.

) قوله: كذلك: [أي يحرك فك الأسفل عند المضغ.]

) قوله: قيل: [من أنه لا يحرك فكه الأسفل عند المضغ.]

) قوله: ذهب إليه السيد إلخ: حيث قال: لا بد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئياته، ثم إجراء حكم واحد ى تلك الجزئيات؛ ليتعدى ذلك الحكم إلى ذلك الكلي، فإن كان ذلك الحصر قطعيا بأن يتحقق أن ليس له زئي آخر، كان ذلك الاستقراء تاما وقياسا مقسما، فإن كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا أيضا، د ذلك الحكم الجزم بالقضية الكلية، وإن كان ظنيا، أفاد الظن بها، وإن كان ذلك الحصر ادعائيا بأن يكون اك جزئي آخر، لم يذكر ولم يستقرأ حاله، لكنه ادعى بحسب الظاهر أن جزئياته ما ذكر فقط، أفاد ظنا قضية الكلية؛ لأن الفرد الواحد ملحق بالأعم الأغلب في غالب الظن، ولم يفد يقينا؛ لجواز المخالفة. انتهى.

) قوله: أتباعه: كالفاضل اللاهوري؛ فإنه قال بعد نقل كلام السيد: وهو تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلي بين ياس المقسم والاستقراء الناقص، والشك الذي عرض لبعض الناظرين من أنه لا يجب ادعاء الحصر في الاستقراء ناقص، كما يشهد به الرجوع إلى الوجدان السليم، فمدفوع بأنه إن أراد به عدم التصريح فمسلم، وإن أراد دمه صريحا وضمنيا، فممنوع؛ فإنه كيف يتعدى الحكم إلى الكلي بدون الحصر.

) قوله: وإلا أفاد الجزم: في المنهية: فطريق الاتصال فيه حينئذ يكون قطعيا؛ فإنه إذا سلم جميع مقدماته، يلزم نتيجة بالضرورة، وحينئذ لا يخرج بقيد اللزوم عن تعريف القياس، كما لا يخفى، وليس مدار الفرق بينه وبين قياس على أنه يجوز فيه المقدمة الادعائية بخلاف القياس؛ فإن القياس أيضا يجوز أن يكون مقدماته ادعائية، بل كاذبة بدهية، لكن إذا سلمت، يلزم عنها قول آخر، فالفرق بينهما ليس إلا بأن طريق الإيصال في القياس قطعي، في الاستقراء ظني، وهذا إنما يصح إذا لم يدع الحصر، فتدبر.

) قوله: نعم إلخ: دفع لما زعم السيد من أن يعدى الحكم إلى الكلي لا يستقيم إلا أن يدعي الحصر، وجه الدفع: ، ادعاء الأكثر كاف في ذلك، فالجزئي الذي لم يستقر حاله حكمه الأكثر والمستقر، ولذلك بقي الحكم في غير تمساح كذلك أي كلها، فتأمل.

وههنا شك،[١] وهو أنه إذا فرض في بيت ثلاثة: اثنان مسلمان وواحد كافر، لكن لم يعلم[٢] بأعيانهم، كل من تراه مظنون الإسلام، بناء على قاعد الأغلبية،[٣] وكلما تيقنت بإسلام اثنين[٤] منهم على التعين، تيقنت بكفر الباقي، بناء على الفرض[٥] والظن بالملزوم، ويستلزم الظن باللازم، فيلزم[٦] أن يكون كل واحد مظنون الكفر، وذلك منافٍ[٧] لما ثبت أولا. ....

أي في الاستقراء

(١) قوله: ههنا شك إلخ: حاصل الشك: أن الاستقراء لو تحقق، فيلزم اجتماع النقيضين، وتلخيصه: أما إذا فرضنا في البيت ثلاثة رجال، اثنان مسلمان وواحد كافر، ولم يعلم بأعيانهم بأن يقال: إن هذين المعنيين يتصفان بالإسلام، والباقي بالكفر، فيلزم أن يكون كل واحد منهما مسلما وكافرا؛ فإن إسلام اثنين يستلزم الحكم بالإسلام على كل واحد واحد منهما، بناء على أنه أعم وأغلب، وأما الظن بالملزوم أعني إسلام اثنين يستلزم الظن باللازم، أعني كفر الباقي، وهو يوجب أن يكون كل واحد منهما مظنونا بالكفر، والسر فيه أن إسلام الاثنين لما كان على سبيل الانتشار والإيهام، فكل اثنين منهم لو تَرَى يُظَن أنهما مسلمان، فيظن بكفر الباقي، وهكذا لو ترى اثنين آخرين، فيصير كل واحد منهم مظنون الكفر، وقد ثبت أن كل واحد منهم مظنون الإسلام، كذا قيل.

(٢) قوله: لم يعلم: يعني أنه لم يعلم أن أي اثنين منهم مسلمان، وأيّ واحد منهم كافر على وجه التعيين، بأن يقال: زيد وعمرو مسلمان، وخالد كافر، أو زيد وخالد مسلمان، وعمرو كافر، أو عمرو وخالد مسلمان، وزيد كافر، وهكذا.

(٣) قوله: على قاعدة الأغلبية: التي مرت؛ إذ قد ثبت أن ظن الحكم الكلي باعتبار الأعم الأغلب، وفيما نحن فيه الأغلب الاثنان، فثبت به أن كل واحد من الثلاثة مسلم؛ لكون الاثنين الأعم الأغلب مسلمين.

(٤) قوله: هو إسلام اثنين: أي اثنين كانا منهم.

(٥) قوله: بناء على الفرض: أي في الفرض المذكور هو ظن الأمرين معا.

(٦) قوله: فيلزم إلخ: [أي إذا كان اللازم معلوما وههنا شك] مظنونا بكفر؛ فإن ظن إسلام كل واحد منهم إنما هو باعتبار إسلام الاثنين، وهو الأعم الأغلب، وإسلام الاثنين يستلزم كفر واحد بصورة القياس، هكذا أن إسلام الاثنين يستلزم إسلام كل واحد منهم، بناء على الأغلبية، وإسلام الاثنين يستلزم كفر واحد، بناء على الفرض، فإسلام كل واحد يستلزم كفر واحد.

(٧) قوله: منافٍ إلخ: من أن كل واحد مظنون الإسلام، بناء على الفائدة الأغلبية؛ لأن الكفر والإسلام يمتنع اجتماعهما، فلو استلزم كفر كل واحد، يلزم أن يكون كل واحد مسلما، وكل واحد كافرا، وفيما نحن فيه يلزم ذلك، هذا خلف.

حله: أن الملزوم[1] إذا كان أمرين، فلا بد في استلزام ظنه باللازم أن يظن بأن كليهما
أي حل الشك — الشيء — أي ظن الملزوم — الأمرين

عا متحقق، لا أن يظن كل واحد بانفراده، والثاني لا يستلزم الأول، والمتحقق
أي عن كل واحد واحد بانفراده

يما نحن فيه هو الثاني، فلا محذور، فتفكر. أقول:[2] يرد عليه أن وجود الثالث[3] لازم
أي في الفرض المذكور — على هذا المحل

وجود الاثنين،[4] فالأول متحقق.[5]
وهو ظن الاثنين

(١) قوله: إن الملزوم إلخ: حاصله: أن ظن الاثنين على نحوين، أحدهما: أن يظن كل واحد واحد بانفراده، بأن ظن واحد منهما بإسلامه مع قطع النظر عن الثاني، ويظن آخر منهما بإسلامه كذلك، وآخرهما: أن يظن كلاهما معا، لا على انفراد واحد واحد، بأنه إذا ترى اثنين مجتمعا، تظن أنهما مسلمان، والملزوم هو أن يظن أن كلاهما معا متحقق، لا مطلقا، ولا يظن كل واحد واحد بانفراده، والمتحقق في الفرض المذكور هو ظن كل واحد واحد بانفراده، فلا محذور؛ فإن الاستلزام يقتضي تحقق الملزوم، وهو غير متحقق، وما هو متحقق ليس ملزوم، فلا يستلزم أن يكون كل واحد واحد مظنون الكفر، فلا خلاف.

(٢) قوله: أقول: حاصله: أنه تحقق كل واحد واحد على سبيل الانفراد، فلا جرم أن يتحقق مجموعهما؛ لأن المجموع عبارة عن اجتماع الأجزاء، ولا يكون فيه أمر زائد حتى يصادم التحقق، ولعله من البديهيات. أقول: هذا عجيب جدا؛ لأنا لا نسلم أن ظن كل واحد واحد من الاثنين على سبيل البدلية يستلزم ظن كل واحد من الاثنين معا، وأما استلزام تحقق الأجزاء تحقق الكل، ليس بصحيح على الإطلاق، نعم إنما يصح لو كانت الأجزاء متحققة معا استلزامها له بين وجودها في محل النزاع في معرض الخفاء، كذا قيل.

(٣) قوله: الثالث: [وهو تحقق الاثنين على سبيل الاجتماع.]

(٤) قوله: لوجود الاثنين: فإن قلت: تحقق كل واحد واحد بانفراده لا يستلزم تحقق الوحدتين على سبيل الاجتماع؛ لجواز أن يكون أحدهما تحقق أمس، والآخر اليوم. قلت: وإن لم يجتمعا باعتبار وجود أحدهما في الأمس، والآخر في اليوم، لكنهما إذا وجدا في الغد، فيعد وجوداهما متحققان معا، وهذا أيضا يكفي في المطلوب، فإذا تحقق الملزوم المفروض، يلزم المحذور، ولا شك في تحققه أيضا استلزامه اللازم، فيلزم المحذور، وهو المطلوب، كذا في مرآة الشروح.

(٥) قوله: المتحقق: حاصله: أن الكلام في تحقق الاثنين الذي ليس من آحاده انتشار، فعلى هذا لا يتضح المقصود؛ لأن مقصوده إن ظن لكل واحد واحد على سبيل الانفراد لا يستلزم لوجود ثالث، لا يكون بين آحاده انتشار، ونحن لا ننكر باستلزامه؛ لوجود ثالث مطلقا، فملخص الكلام: أن المتحقق هو المجموع الذي آحاده المنتشرة، بأن لوحظت على الانفراد؛ لأن المفروض أن المظنون بإسلام كل واحد واحد على سبيل البدل، والملزوم بكفر الباقي، وهو آحاده، ولوحظت على وجه المعية.

فإن قلت:[١] المتحقق من الثالث ما بين آحاده انتشار بأن يلاحظ واحد واحد، والمستلزم هو ملاحظة الآحاد معا. قلت: ملزوم اليقين هو اليقين بالثالث مطلقا،[٢] فكلا القسمين ملزوم، إلا أن يقال:[٣] لا تفاوت[٤] في صورتي ملزوم اليقين؛[٥] لعدم الموجب للانتشار، بل إنما التفاوت بالاعتبار، وأما ما نحن فيه فبخلاف ذلك، فتأمّل.[٦]

أي الظن واليقين — لا غير — أي كلامنا ههنا فيه وهو ملزوم الظن

(١) قوله: قلت: حاصله: أن الضرورة شاهدة بأن مجموع الاثنين مطلقا يستلزم كفر الباقي، أعم من أن يكون بين آحاده انتشارا أم لا، والانتشار وحالها كحال اليقين؛ فإنك إذا تيقنت بإسلام اثنين على نحو كان، فيلزم أن يتعين بكفر الباقي، ولا شك أن اليقين والظن كلاهما متساويان في هذا الحكم، والقول بأن الاستلزام في صورة الظن إنما يتحقق إذا لم يكن بين آحاده انتشار، وفي صورة اليقين إنما يتحقق مطلقا بحكم لا بد من بيان، ولعله من البديهيات.

(٢) قوله: مطلقا: [سواء كان بين آحاده انتشار أو لا.]

(٣) قوله: إلا أن يقال: حاصله: أن الظن واليقين متخالفان في هذا الحكم، كيف والضرورة حكمه، بأنك كلما تيقنت بإسلام اثنين، فلا بد من أن يتحقق متعينًا بكفر الباقي، سواء كان إسلام كل واحد من اثنين على سبيل الانتشار أو لا، بخلاف الظن؛ فإن الظن بإسلام اثنين مطلقا لا يستلزم الظن بكفر الباقي، كذا قيل.

(٤) قوله: تفاوت: [أي لفقدان الذي يوجب الاختلاف بينهما.]

(٥) قوله: في صورتي ملزوم اليقين: والسر فيه أن الفعل في صورة الانتشار حاكم بالاستلزام، ولا شك أن فيما نحن فيه قد يتحقق موجب الانتشار؛ لأن فائدة الظن موجبة لظن إسلام كل واحد واحد على الانفراد بلا ملاحظة حيثية الاجتماع بخلاف صورة اليقين؛ لأن موجب الانتشار فيه مفقود، كذا قيل.

(٦) قوله: فتأمل: إشارة إلى أن الفرق لا يخلو عن سخافة، ولعل الحق أن اليقين والظن كلاهما متساويان في هذا الحكم، والفرق بينهما في الاستلزام تحكم يأباه الفطرة السليمة، وفيه ما فيه، ومما ينبغي أن يعلم أن جواب المجيب بالحل صحيح بلا مرية، وما أورده عليه المصنف رحمه الله فهو غير تام، ولا يغرنك أن الملزوم ههنا متحقق، وهو إسلام اثنين الذي فرضناه أنه أعم أغلب؛ لأن حاصل المجيب أن المستلزم بكفر كل واحد واحد، وهو الظن بإسلام كل أفراد الاثنين معا، ولا نسلم تحققه في محل النزاع، بل المتحقق هو ظن إسلام كل واحد واحد من أفراد الاثنين على سبيل البدلية، وهو لا يستلزمه. فإن قلت: إن الحكم المتعلق بكل واحد واحد على سبيل الانفراد يستلزم الحكم على المجموع، فالظن كما كان متعلقا بكل واحد واحد على سبيل الانفراد، فلا جرم أن يتعلق به على سبيل المعية أيضا، قلنا: هذه المقدمة ليست بينة ولا مبينة، ويمكن أن يجاب عن أصل الشك بوجه =

والتمثيل[١] استدلال بجزئي على جزئي لأمر مشترك، والفقهاء يسمونه قياسا،[٢] والأول أصلا، والثاني فرعا،[٣] والمشترك علة جامعة، ولإثبات العلية طرق،[٤] والعمدة الدوران، ويعبر عنه بالطرد والعكس، وهو الاقتران[٥] وجودا وعدما،[٦] قالوا: الدوران[٧] آية كون المدار[٨] علة للدائر والترديد، ....

المقيس عليه — لكونه محتاجا إليه — أي المقيس — لكونه محتاجا — لجمعه الأصل والفرع في الحكم — أي اقتران الشيء بغيره وجودا — أي اقتران الشيء بغيره عدما — أي الحكم كالحدوث

= آخر هو أن قولهم: «إن الظن تابع للأعم الأغلب» إن أراد به تيقنه مطلقا، سواء وجد مانع أو لا، فهو سخيف جدا، ألا ترى أنا إذا تيقنا لعدم تحريك فك الأسفل للتمساح، فلا يمكن أن يظن به، وإن أراد به متيقنه بشرط عدم المانع فمسلم، لكن الصورة المفروضة قد تحقق فيهما المانع، وهو اليقين بكفر الباقي، فكل من يراه، لا يظنه مسلما؛ لوجود المانع، فتأمل، كذا قيل.

(١) قوله: والتمثيل: أي سواء كان بين آحاده انتشار، وكان اليقين دفعة واحدة.

(٢) قوله: الفقهاء يسمونه قياسا: قال مولانا ولي الله نظرا إلى معناه اللغوي: وهو التقدير والتسوية، يقال: قيس النعل بالنعل، أي قدره بها، وفلان لا يقاس بفلان، أي لا يماثله، وفيه أيضا نسبة جزئي بجزئي آخر، وتسوية لأحدهما بالآخر في علة الحكم، فالحكم إنما وجد للمقاساة والتسوية في العلة.

(٣) قوله: والثاني فرعا: لكونه محتاجا إلى الأول في إثبات الحكم فيه؛ لأن المقصود إثبات الحكم فيه؛ لثبوته في الأول؛ لعلة مشتركة بينهما، فهذا القياس بذلك، والمقيس فرع لمقيس عليه.

(٤) قوله: طرق: من المسالك الصحيحة، منها: النص، إما صريح، وهو ما دل بوصفه، وإما إيماء، وهو ما يلزم من مدلول اللفظ، نحو: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، ومنها: الإجماع، كإجماعهم على أن الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال، ومنها: المناسبة، وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا بجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع، كما يقال: الصوم شُرِع؛ لكسر القوة الحيوانية؛ فإنه نفع بحسب الشرع، وإن كان ضررا بحسب الطب، والتفصيل في تعليم العامي على الحسامي.

(٥) قوله: وهو الاقتران: [أي الدوران] وجودا، يعني كلما وجد الأمر المشترك فوجد الحكم.

(٦) قوله: أو عدما: يعني كلما عدم فعدم الحكم.

(٧) قوله: قالوا الدوران: قال بعض الأجلة من المتأخرين: إن هذا الوجه ضعيف؛ لأن الجزء الأخير من العلة التامة والشرط المساوي مدار للمعلول، مع أنه ليس بعلة، وأنت تعلم أنهم لم يقولوا: إن مجرد الدوران علة للمدار، بل مرادهم أنه للمدار إذا كان الدائر صالحا للتأثير والعلية، كذا قيل.

(٨) قوله: المدار: [أي الشيء الذي يصلح للعلية كالتأليف.]

ويسمى بالسبر[1] والتقسيم، وهو تتبع الأوصاف،[2] وإبطال بعضها لتعيين الباقي،[3] وهو يفيد الظن، والتفصيل في أصول الفقه.

الصناعات الخمس:[4] الأول: البرهان، وهو القياس اليقيني المقدمات عقلية[5] أو نقلية؛ ....

(١) قوله: ويسمى بالسبر: [بكسر السين والباء الموحدة، امتحان غور الجرح وغيره، والمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ظاهر] السبر: بكسر السين المهملة وسكون الموحدة، وهو امتحان غور الجرح أو غيره، كما في القاموس، والمراد ههنا امتحان أوصاف الأصل، بأنهما يصلح لعلية الحكم فيتحقق المناسبة.

(٢) قوله: تتبع الأوصاف: كما يقال: إن علة الحدوث في البيت التأليف أو الإمكان أو الوجود، والأخيران باطلان بالتخلف؛ لأن صفات العقول المجردة ممكنة، والوجود في الواجب متحقق، وليسا بحادثين، فتعين الأول، وهذا أيضا ضعيف؛ لأن حصر العلة في الأوصاف المذكورة غير معلوم؛ لأن التقسيم ليس بمردد بين النفي والإثبات، فجاز أن يكون العلة غير ما ذكرت، وإنما كانا عمدتين؛ لكونهما أشهر الوجود، وعدم توقف القول بهما على الإسلام، فكأنهما أعم الوجوه، وإن كانت الوجوه الآخر عمدة باعتبار شرف كون قاها مسلما، وكون بعضها نصا.

(٣) قوله: لتعيين الباقي: وهذا كما يقال: العالم مؤلف فهو حادث كالبيت، يعني البيت حادث؛ لأنه مؤلف، وهذه العلة موجودة في العالم، فيكون حادثا، وهذه العلية إنما يثبت بعد تتبع الأوصاف، وإبطال نقيضها بأن يقال: علة الحدوث في البيت إما التأليف أو الإمكان، والتالي باطل؛ لأن صفات الواجب ممكنة وليس حادثة، فتعين الأول. قال بعض الماهرين: إن هذا الوجه ضعيف، أما أولا: فبأن حصر العلية في الأوصاف المذكورة ممنوع؛ لجواز أن يكون غيرها، وأما ثانيا: فبأنا لا نسلم أن المشترك إذا كان علة في الأصل، يلزمه أن يكون علة في الفرع؛ لجواز أن يكون خصوصية الأصل شرطا للعلية، أو خصوصية الفرع مانعة عنها. أقول: ويمكن أن يجاب عنه بأن القائلين بالقياس التمثيلي يشترطون شروطا، الأول: أن لا يكون الأصل مخصوصا بالحكم، والثاني: أن يعلم أن الحكم يعلل المعنية، وهي موجودة في الفرع، فإن يثبت هذه الأمور من القطعيات، فالحكم يكون قطعيا بلا مرية، وإن ثبت ظنا ثبت الحكم ظنا، وإن لم يثبت أصلا، لم يصح التمثيل قط، كذا قيل.

(٤) قوله: الصناعات الخمس: المراد بالصناعة ههنا الملكة.

(٥) قوله: عقلية: [أي مأخوذة من العقل ولا يحتاج إلى السماع، كقولنا: العالم ممكن، وكل ممكن له سبب، فالعالم له سبب.]

فإن النقل(١) قد يفيد القطع، نعم النقل(٢) الصرف ليس كذلك، واليقين(٣) هو الاعتقاد(٤) الجازم المطابق الثابت، وأصولها(٥) الأوليات: وهي ما يجزم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين(٦) بديهيا أو نظريا، ويتفاوت جلاء وخفاء، ....

أي القاطع لاحتمال الغير — أي الغير الزائل بإزالة المشكك

---

(١) قوله: فإن النقل إلخ: دفع لما قال المعتزلة والأشاعرة من أن النقل لا يفيد القطع، وجه الدفع: أن النقل قد يفيد القطع، كقولنا: تارك المأمور به عاصٍ بقوله جل شأنه: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، وكل عاصٍ يستحق العقاب بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾، ولا شك أن المقدمات المذكورة تنتج قولنا: تارك المأمور به يستحق العقاب، وهذا الإنتاج الحاصل منها مفوَّض إلى رأي الشارع. قالوا: إن النقل لا يفيد القطع؛ لأنه موقوف على العلم بوضع الألفاظ الواقعة في كلام المخبر الصادق لمعانيها، وعلى العلم بإرادة هذا المخبر لتلك المعاني، ولا شك أن الأول يتوقف على العلم؛ لعصمة رواة القرآنية من الغلط والكذب، والثاني موقوف على العلم؛ لعدم وقوع الخبر من المتكلم وعدم التخصيص، والمعارض غير ذلك، وكل واحد من هذه الأمور مع جواز وقوعها في الكلام لا يفيد القطع، وأنت تعلم ما فيه؛ فإن الأحاديث المتواترة المنقولة عن النبي ﷺ كافة لا شك فيها؛ لوضعها لمعانيها، وكذا كثير من قواعد النحو والصرف والتشكيك في أمثال هذه الضروريات مجادلة صريحة، والعلم بإرادة المتكلم قد يحصل بمعونة القرائن، ولا شك أنه يدل على بطلان الاحتمالات المذكورة، واحتمال المعارض لا يبقى القطع، نعم وجود المعارض ينافيه، واحتمال التخصيص أيضا لا ينافي قطعية العام، ولذا أورد الحنفية على الشافعية، على ما قالوا: إن العام دليل ظني؛ لأن ما من عام إلا وقد خص عنه البعض أن مجرد الاحتمال العقلي لا ينفي قطعية العام، كذا قيل.

(٢) قوله: نعم النقل إلخ: النقل: الصرف، عبارة عن نقل لا يستند إلى العقل، والسر فيه أنه لو أفاد القطع، لزم الدور والتسلسل؛ فإن العلم لصدق مدلول النقل موقوف على العلم؛ لصدق الخبر، وهو إن كان مستفاد النقل، لزم الدور والتسلسل، ولا يغرنك؛ لجواز أن يكون مستفادا من العقل؛ لأنه إذا لا يكون نقلا وصرفا.

(٣) قوله: واليقين إلخ: خرج بقوله: «الاعتقاد» الشك، وبقوله: «الجازم» الظن، وبقوله: «المطابق» الجهل المركب، وبقوله: «الثابت» التقليد، والمراد بالثابت ههنا أن لا يرد بالتشكيك.

(٤) قوله: الاعتقاد: [أي الإذعان، خرج به الظن.]

(٥) قوله: وأصولها: أي أصول صناعة البرهان، والمراد من الأصل هو المبدأ، والمعنى: أن مبادي الصناعة البرهانية من المقدمات التي تتألف البرهان منها أمور ستة، أولها: الأوليات إلخ.

(٦) قوله: بمجرد تصور الطرفين: من غير حاجة إلى واسطة مطلقا، بمعنى أنها ليس من شأنها أن يتعلق بيان نسبة محمولاتها إلى موضوعاتها، إيجابية كانت أو سلبية، بحد أوسطه، فهي إنما سميت أولية؛ لأن العقل يحمل المحمول فيها على الموضوع أولا بلا توسط شيء آخر.

وبداهة البديهي كعلم العلم[١] منها، وهو الحق،[٢] والفطريات: وهي ما يفتقر إلى واسطة لا تغيب عن الذهن،[٣] وتسمى قضايا قياساتها[٤] معها، المشاهدات: إما بحس ظاهر وهي الحسيات، أو بحس باطن[٥] وهي الوجدانيات، ومنها: الوهميات[٦] في المحسوسات، وما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا.

أي من الأوليات

أي من ذلك القضايا

والحق[٧] أن الحس لا يفيد إلا حكما جزئيا، ....

(١) قوله: كعلم العلم: [أي كون بداهة البديهي، كعلم العلم ههنا.]

(٢) قوله: وهو الحق: قال مولانا ولي الله: لمانع أن يمنع، ويقول: إن نسبة كيفية الحصول في الذهن؛ لأن الصورة قد يحصل في النفس، ولا يلتفت إلى كيفية حصولها، وهكذا صورة أخرى، حتى تكثرت الصور، وتطاولت المدة ما ليس على النفس كيفية الحصول، فاحتاجت إلى الاستدلال، فادعاء المصنف أن بداهة البديهي من الأوليات؛ لعلة في غير موضع، إلا أن يدعي الضرورة في هذا المقام، ويقال: إن حالها كحال علم العلم، وقد أشار إلى تفصيله في الحاشية.

(٣) قوله: عن الذهن: عند تصور أطرافها، كقولنا: الأربعة زوج؛ فإنه كلما تصور طرفاه ما يخطر بالبال مفهوم الانقسام بمتساويين، ويحصل منه الجزم بالزوجية، ولهذا يسمى قضايا قياساها معها، كذا قيل.

(٤) قوله: قياساها معها: كالحكم بأن الأربعة زوج؛ لأها منقسمة بمتساويين، فالانقسام بالمتساويين واسطة لا تغيب عن العقل عند تصورها الأربعة والزوجية، فيحصل عند العقل حين تصور الواسطة قياس، وهو أن الأربعة منقسمة بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج، فالأربعة زوج، فلا يتوهم أن الزوجية هي الانقسام بمتساويين، فتصورها نفس تصوره، فانتفى الواسطة؛ لأن الزوج كيفية مخصوصة ملزومة لهذه الحالة، ومنع تصور هذه الكيفية على ما نقل عن الإمام مكابرة، فتحققت الواسطة مع تصور الطرفين، وهو المطلوب، كذا قيل.

(٥) قوله: بحس باطن: [أي بحكم العقل بها بإحدى الحواس الخمسة الباطنية.]

(٦) قوله: منها الوهميات: أقول: وبعض الناس قد جعل الوهميات قسما عليحدة للمحسوسات، وقسم بأن الحس إن كان الوهم فهي الوهميات، وإن كان غيره فهي المشاهدات، وإنما قيد الوهم بالمحسوس؛ لأن حكم الوهم من غير المحسوسات، أعني الأمور العقلية كاذب غير صحيح؛ لحكم الواهم بأن كل موجود فهو مشار إليه.

(٧) قوله: والحق أن الحس إلخ: اعلم أنكم اختلفتم في إدراك الجزئيات. قال بعض الحكماء: إن المدرك للكليات، والجزئيات المجردة هو النفس الناطقة، وللجزئيات المادية القوي الجسمانية، وإليه ذهب المصنف، وقال المحققون: إن المدرك للكليات، والجزئيات مجردة أو مادة هو النفس، ونسبة الإدراك إلى قواه كنسبة القطع إلى السكين، =

والمنكرون[1] لإفادته صم وعمي، والحدسيات وهي سنوح المبادي المرتبة دفعة، ولا
إفادة الحس لا يبصرون الحق
يجب المشاهدة فضلا عن تكرارها كما قيل؛[2] فإن المطالب العقلية[3] قد تكون حدسية
أي تكرار المشاهدة أي هذه المطالب
والتجربيات، ....

= ثم اختلفوا أن صورة الكل يرتسم في النفس، أو صور الكليات والجزئيات المجردة يرتسم في النفس، وصور الماديات في آلاتنا، فذهب جماعة إلى الأول، وآخرون إلى الثاني، أقول كما قال مولانا ولي الله: الحق عندي ما ذهب المحققون يؤيده ما قال الرئيس: إن المدرك ليس إلا المشار إليه بأنا وأنت، وأن ما يشعر بذاته لا يشعر بغيره، ولما ثبت أن المدرك للكليات والجزئيات مطلقا هو النفس، فلا بد إذاً أن يلتزم أن صور المدركات إنما يرتسم فيها، لا في الآلات؛ لأن الفطرة السليمة شاهدة بأن صور المدركات إنما يرتسم في المدرك، لا في غيره، كيف والمدرك ما قام به الإدراك، وعلى تقدير ارتسام الصور في القوى والآلات، وكون المدرك غيرها أعني النفس، يلزم أن لا يكون ما قام به الإدراك مدركا، وأن يكون المدرك ما لم يعم به الإدراك. قال بعض الأفاضل: إنه يمكن أن يكون بناء الكلام على مذهب المعتزلة؛ فإنهم يقولون بكون الكلام قائما بالإنسان، فيمكن أن يقال ههنا: الإدراك قائم بالآلات، والمدرك هو النفس، كما هو التحقيق. أقول وبالله التوفيق ومعه الوصول إلى التحقيق: إن الكلام أمر، والتكلم أمر، والأول ليس مبدأ المتكلم، بل الثاني وهو قائم بذاته تعالى، والتحقيق أن المتكلم هو قوة يصدر بها عن المتكلم الدال بالوضع من قبيل الألفاظ للإفادة، وتلك القوة فيها زائدة على نفس المتكلم بخلاف الواجب تعالى؛ فإن تلك القوة ذاته فنفسه تكلم به لصدر الكلام للإفادة، لكن الكلام قائم بالجسم الذي هو مخلوقه، هذا ما أفاده أستاذ الهند محمد نظام الدين، وإن شئت التفصيل فارجع إلى شرح الحسامي.

(١) قوله: والمنكرون إلخ: [لما تقرر عندهم من أن الحواس لا ينتطبع فيها إلا صور الجزئيات] أنت تعلم ما في هذه العبارة من اللطف قالوا: إن الحس لا يفيد الحكم، لا كليا ولا جزئيا، بيان الأول ما قلنا آنفا: إن مذهب المنصور: أن المدرك حقيقة إنما هو النفس، وأما بيان الثاني هو أن كثيرا ما يقع الغلط في الجزئيات، كما يقع في السراب وأمثاله، فلا اعتماد على إدراكه؛ فإن كل ما يدركه يحتمل أن يكون من الأغلاط، وهذا الكلام غير مرضي عند المصنف، وتحقيق الحق قد مر منا آنفا، فتذكره، لعل الحق لا يتجاوز عنه، كذا قيل.

(٢) قوله: قيل: القائل السيد الشريف في شرح المواقف؛ فإنه قال: إنه لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة.

(٣) قوله: المطالب العقلية: [وهي التي لا استمداد فيها، ولا في مباديها من الحس أصلا] هذا دفع لما أورد قدس سره، ووجه الدفع ظاهر، لا يخفى على المتأمل.

ولا بد من تكرار فعل[١] حتى يحصل الجزم، وقد نازع[٢] بعضهم في كونها من اليقينات، كالحدسيات[٣] والمتواترات،[٤] وهو إخبار جماعة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب، وتعيين العدد[٥] ليس بشرط، بل الضابطة مبلغ[٦] يفيد اليقين، نعم[٧] يجب الانتهاء إلى الحس، ومساواة الطرف الوسط،[٨] ....

بعض المنطقيين — في كون التجريبات — في المتواتر لحصول العلم — من شرطين أحدهما للانتهاء — ثانيهما

(١) قوله: من تكرار إلخ: قالوا: هذا إنما يحصل بواسطة قياس خفي، هو أن الوقوع شيء عقيب فعل وقوعا دائميا أو أكثريا، لا بد له من سبب بلا مرية، وإن لم يكن معلوم الماهية، وإذا علم حصول السبب بحكم لوجود المسبب لا محالة.

(٢) قوله: وقد نازع: لأن التجربة لا يدل على القطع، ألا ترى أن ترتب إسهال على شرب السقمونيا لا يدل على أن شرب السقمونيا علة مؤثرة؛ لجواز أن يكون لخصوصية مادة الشاربين والأوقات دخل في ذلك، وهذا يمكن أن يقع النزاع في الحدسيات التي يحكم فيها عند تكرار المشاهدة، كما إذا شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قربا وبعدا، علمنا ما يحدس أن نوره مستفاد من نور الشمس؛ فإن مآلها أيضا يرجع إلى ما يؤول إليه التجربة، فالمنع الذي يتوجه على التجربيات بعينه، جاز في الحدسيات.

(٣) قوله: كالحدسيات: [أي كما نازع في كون الحدسيات من اليقينيات.]

(٤) قوله: المتواترات: وهو أي التواتر إخبار جماعة تحيل العقل تواطؤهم على الكذب، فهي قضايا يحكم العقل بها كثرة الشهادات بعد إمكان المحكوم به، والوقوف لعدم اتفاقهم على الكذب كالحكم بوجود مكة وبغداد.

(٥) قوله: وتعيين العدد: كما شرط البعض من الخمسة أو اثني عشر أو العشرين أو الأربعين أو السبعين؛ إذ يحصل العلم بالمتواترات من غير عدد معين.

(٦) قوله: مبلغ: [وهو يختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والوقائع.]

(٧) قوله: نعم إلخ: حاصله: أن المتواترات يشترط فيها الانتهاء إلى الحس مثلا: أن الجماعة التي قد أخبرتنا بوجود مكة، فمخبروا ذلك الخبر لا يكتفي التواتر، بل لا بد أنهم يستمعون عن جماعة شاهدوها، ولما اشترط فيها الانتهاء إلى الحس؛ لإفادة التعين، فانسد باب التواتر في العقليات. فإن قلت: قد أجمعوا على كون الصلاة مفروضة، وأن الساعة حق، وعذاب القبر حق، وغير ذلك، مع أنها عقليات، قلنا: لا يستدل بالتواتر إثبات هذه الأمور، بل يستدل على وجودها بقول النبي ﷺ فافهم.

(٨) قوله: ومساواة الطرف الوسط: أي لا بد في المتواترات من ثلاثة أمور، أحدها: حصول اليقين وزوال الإجمال، وذلك بأي عدد كان، وثانيهما: إسناد الخبر إلى محسوس لا يفيد الجمع الكثير عند الجزم، وثالثها: أن يكون كل واحد من المخبرين مساويا للآخر، بأن لا يتفاوت في الخبر بالخلاف، بل يخبر الأول بما يخبره الثاني، =

وهذه الثلاثة(١) لا تنتهض حجة(٢) على الغير إلا بعد المشاركة، وحصر المقاطع بعضهم
أي لا تكون بحيث يسكته ويلزمه وهو الإمام الرازي
في البديهيات(٣) والمشاهدات، وله وجه ما،(٤) ثم الأوسط(٥) إن كان علة للحكم في الواقع
فالبرهان لـمّيّ، وإلا فإنيّ،(٦) سواء كان معلولا، ويسمى دليلا أولا، والاستدلال(٧)
أي الأوسط للحكم في الواقع مبتدأ
بوجود المعلول لشيء على أن له علة، ....

= والثاني بما يخبره الآخر، وذلك بأن يساوي عدد المخبرين الذين أخبروا بخبر أحد، بحيث لا يحتمل الكذب عدد المخبرين الآخر، وهكذا وإن كان المخبرون يخبرون بخبر لأحد، وبعده لخبر بذلك الخبر، واحد أو كثير بحيث لا يساويه، يصير خبرا مشهورا، لا متواترا، كذا قيل.

(١) قوله: الثلاثة: [الحدسيات والتجربيات والمتواترات.]

(٢) قوله: لا تنتهض حجة: ومن ثمه لا يكون إجماع فرقة حجة على فرقة أخرى مخالفة للأولى فيما أجمع عليه، فالطعن على منكر الإجماع مطلقا لا يصح دائما ينكر على من كان من الموافقين، ومع ذلك ينكر الإجماع، كذا قيل.

(٣) قوله: البديهيات: [التي تحصل بلا سبب كنظر العقل والتجرد.]

(٤) قوله: وجه ما: لعله إشارة إلى صحة ما قال الإمام الرازي حيث قال: إن مبادي البرهان محصورة في القسمين: البديهيات والمشاهدات، ووجه له بوجهين، الأول: أن الفطريات يندرج في البديهيات، نظرا إلى أن الوسط لما كان نازلا لتصور الطرفين، فكان العقل لم يفتقر الأولى تصورهما، والمجربات والمتواترات والحدسيات يندرج كل منها في الحسيات، نظرا إلى إسناد حكم العقل فيها إلى الحس، لكن منع التكرر، والثاني: أن تلك الثلاثة من قبيل الضروريات محل بحث؛ لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي، وكذا القضايا التي قياساتها معها، وهذا ما فصله في الملخص.

(٥) قوله: ثم الأوسط: [في البرهان لا بد أن يكون علة للحكم في الذهن، فهو مع أن لهذا ذلك ادعى الحصر.]

(٦) قوله: لِمّي وإلا فإني: إنما سمي الأول برهان لِمّ، والثاني برهان إنّ؛ لأن اللمية هي العلية، والإنية هي الثبوت، والأول يفيد علة الحكم، أي ثبوت الأكبر للأصغر في العلم وفي نفس الأمر، والثاني يفيد العلم بثبوت الحكم في نفس الأمر، لا علة.

(٧) قوله: والاستدلال إلخ: هذا دفع توهم، وهو أن الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لِمّي، وبالعكس إِنّي، والاستدلال بوجود المعلول على أن له علة من قبيل الثاني، فيصير إنيا لا لميا، وحاصل الدفع: أن معلولية الأوسط للأكبر وإن كان متحققة في المثال المذكور، لكنها علة لوجود الأكبر في الأصغر، وما شأنه هذا فهو برهان لمي، ولما كان هذا هو الحق عند المصنف، فبين ما لا بد منه في اللمي بحيث يندفع التوهم رأسا، كذا قيل.

كقولنا: كل جسم مؤلف،(١) ولكل مؤلف مؤلف لـمّي، وهو الحق؛ فإن المعتبر في برهان اللم علية الأوسط؛(٢) لثبوت الأكبر للأصغر، لا لثبوته في نفسه، وبينهما(٣) بَوْنٌ بيّنٌ، وههنا شك،(٤) ....

خبر — أي كونها هذا الاستدلال لميا — أي ثبوت الأكبر

---

(١) قوله: كل جسم مؤلف: المؤلف بالفتح: المؤلف علة لثبوت وصف المؤلفية (بالكسر) للأصغر، بمعنى أن الجسم إذا كان مؤلفا، فلا محالة يكون له المؤلف والمؤلف يكون بعد وجود العلة، وظاهر أن وصف مؤلفية المؤلف (بالكسر) متأخر عن كون الجسم مؤلفا (بالفتح)، وإن كان ذاته متقدما عليه، فهذا برهان لمي بلا ريب، بخلاف المثال المشهور، وهي: هذا محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط، فهذا متعفن الأخلاط، فإنه إني؛ لأن الحمى كما أنه ليس علة لثبوت تعفن الأخلاط في نفسه، بل بالعكس، كذلك ليس علة، فثبوته للأصغر أيضا، وإلا لكان ثبوت تعفن الأخلاط بعد وجود الحمى، وهو كما ترى، كذا قيل.

(٢) قوله: علية الأوسط: قال الشيخ في الإشارات: اعلم أنه لا سواء في قولنا: «الأوسط علة للأكبر، ومعلوله مطلقا» وفي قولك: «إنه علة أو معلول لوجود الأكبر في الأصغر»، وهذا مما يفعلون عند، بل يحسب أن يعلم أن كثيرا ما يكون الأوسط معلولا للأكبر، وعلة الوجود الأكبر في الأصغر، ومثله المحقق الطوسي في شرحه بمثال أورده المصنف، واعترض عليه بأن هذا المثال غير مطابق للمثل؛ فإن الكلام ههنا في الأوسط الذي يكون معلولا للأكبر بحسب انفراده، وعلة لوجود الأكبر في الأصغر، وههنا ليس كذلك؛ فإن الأكبر فيه بمنزلة مؤلَّف لا مؤلِّف؛ لأنه يحمل على الأوسط، أعني المؤلف بالفتح، والأولى في المثال ما أورده بهمينار في التحصيل هو قولنا: زيد إنسان، وكل إنسان حيوان؛ فإن الحيوان يحمل أولا على الإنسان، ثم على زيد. فإن قلت: يمكن توجيه كلام المحقق والمصنف بأن الأكبر هو المؤلف، والوسط هو المؤلف بالفتح، تكرر بزيادة اللام معه في الكبرى، فيكون الحكم بالكبرى بثبوت الأكبر للأوسط مع زيادة اللام، لا له فقط، ويتعدى بحذف المكرر إلى الأصغر على النحو الذي حكم بثبوته للأوسط، فالنتيجة قولنا: فكل جسم مؤلف. قلنا: إن الأكبر لا بد له أن يحمل على الأوسط على كل حال، ففي محل النزاع وإن كان الأكبر محمولا على الأوسط مع زيادة اللام، لكنه لو قطع النظر عن الزيادة، فهو لا يصلح للحمل.

(٣) قوله: وبينهما: [أي بين ثبوت الأكبر للأصغر وثبوت في نفسه.]

(٤) قوله: وههنا شك: [أي في مقام تقسيم البرهان] حاصل الشك: أن بين كلامي الشيخ تناقض، قال في فصل البرهان: إن البرهان ينحصر في اللم والإن، وهذا يدل على أن الإن يفيد القطع واليقين لكل ما له سبب لا يحصل إلا من جهة سببه، وما ليس له سبب إما بين في نفسه، أو مايوس عن البيان عن الوجه اليقيني، كما قيل في وجود =

وهو أن الشيخ ذهب إلى أن العلم اليقيني بما له سبب لا يحصل[١] إلا من جهة السبب،[٢]
أي شيء ذي سبب أي هذا العلم أي من جهة العلم بسبب
وما ليس له سبب، إما أن يكون بيّنًا بنفسه،[٣] أو مايوسا عن تبيانه[٤] بوجه يقيني، وهل
أي الشيء الذي له سبب أي ذلك الشيء
هذا إلا هدم[٥] قصر برهان الإنّ، وحله:[٦] ....
أي حل هذا الشك

= الواجب: إنه لا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، والدلائل الواردة على إثبات وجوده، دلائل موضحة، لا مفيدة، وهذا يدل صريحا على أن المفيد لليقين إنما هو اللم دون الإن؛ لأن اليقين عنده منحصر في الاستدلال بالسبب على المسبب، وذا مفقود في الإن، كذا قيل.

(١) قوله: لا يحصل: فلا يكون برهان الإن مفيدا لليقين؛ لعدم حصول العلم فيه من جهة السبب، بل من جهة المسبب، فلم يكن برهانا؛ لأنه عبارة عما يفيد اليقين كذا قيل.

(٢) قوله: إلا من جهة السبب: قال بحر العلوم: فما لم يعلم سببه، لا يحصل علمه اليقيني، فلزم منه بطلان البرهان الإني الذي يستدل فيه من المعلول على العلة، أو من أحد معلولي علة على الآخر.

(٣) قوله: بينا بنفسه: أي بذاته كثبوت الذات، والذاتي للذات؛ فإنهما لا يعللان، ولا يكونان بحيث يجعلهما جاعل، كذا قيل.

(٤) قوله: عن تبيانه: فلا يمكن تحصيله عن برهان، فلا يفيد إلا في الذي لا يكون أوسطه علة، ولا معلولا.

(٥) قوله: إلا هدم إلخ: إذ قد بطل أقسامه الثلاثة، والإيجاب بأن هذين الحكمين من الشيخ منحصران في الضرورية، لا غير، فحينئذ لم ينهدم قصر برهان الإنّ إلا فيها، ولعله لا شناعة في التزام ذلك؛ لأن دليل الشيخ غير فارق بين الضرورية وغيرها، على أنه ينهدم قصر القياسات الخلفية التي يقام في الهندسية على القضايا الضرورية، بل على ما ليس له سبب، وكذا المقامة في الطبعي والفلسفة عليها، كما لا يخفى على الناظر، كذا قيل.

(٦) قوله: حله: قال مولانا ولي الله: حاصله: أن اليقين على نحوين: اليقين الدائم، هو عبارة عن اعتقاد شيء بحيث لا يزول أصلا، بل يكون مستمرا باقيا، والثاني: اليقين في الجملة، وهو اعتقاد الشيء بحيث في بعض الأوقات، أعني وقت وجود المعلول، وهو قد يكون معلومية بالضرورة، كعلمنا لوجود الشمس والقمر مثلا، وقد يكون بالبرهان غير اللم، ولا شك أن اليقين الدائم لا يتحقق في اللمّ، وأما الإنّ فلا يفيد يقينا في الجملة، فالمراد به اليقين الدائم، وبهذا النحو من التقرير اندفع التناقض بين الكلامين. وقد أشار إليه الشيخ في جواب سؤال أورده على نفسه. انتهى كلامه.

لعل مراده أن العلوم الكلية[١] وهو اليقين الدائم،[٢] إما أن يكون بيّنا من جهة السبب
أي مراد الشيخ
أو بيّنا بنفسه، فالعلوم الجزئية جاز أن تكون معلومة بالضرورة،[٣] أو بالبرهان غير
أي المتعلقة بالجزئيات
اللم،[٤] فتأمل.[٥] والثاني: الجدل، هو المؤلف من المشهورات[٦] المحكوم بها؛ لتطابق
من الصناعات الخمس
الآراء، إما لمصلحة عامة، أو رقة قلبية،[٧] أو حميّة، أو انفعالات خلقية،[٨] ....
يعني فيها إصلاح عام

(١) قوله: العلوم الكلية: قال المحقق اللبكني: المراد بالعلم الكلي التصديق بوجود المفهومات الكلية، وثبوت أحوالها لها، وكان أحوال الكليات دائمة غير مبدلة أصلا؛ لكون بعض الكليات أعم من بعض وأخص من بعض، ومبانيا للآخر، بخلاف أحوال الجزئيات؛ فإن الجزئي قد يكون محكوما عليه بحكم، ثم يصير محكوما عليه بنقيضه، ثم قد ينعدم، فيكون جميع الأحوال مسلوبة عنه، ويصير القضايا الصادقة في حال الوجود كاذبة في حال العدم، فيكون العلوم السابقة جهلا مركبا حينئذ، أشار له المصنف إلى أن العلم الكلي هو اليقين الدائم، لا العلم الجزئي.

(٢) قوله: وهو: [أي العلم الكلي، وتذكير الضمير؛ لرجوعه، أي العلم المفهوم من العلوم.]

(٣) قوله: بالضرورة: الضروري الغير الزائل ما دام العالم يبقي بل إلى الدهر.

(٤) قوله: غير اللم: فلم ينهدم قصر برهان الإنّ مطلقا.

(٥) قوله: فتأمل: الأمر بالتأمل؛ لغموضة هذا المقام، أو لأن هذا القول قول بأفواههم ليس عليه دليل معتمد، أو إشارة إلى أنه يلزم على هذا أن لا يكون البرهان إلا من اليقينيات؛ لأن اليقينيات إنما هي علوم كلية، إلا أن يقال: إن أولى البراهين باعتبار اليقين أحقها بإطلاق اسم البرهان عليه إنما هو اللّم، وأما على الإن فبالمجاز.

(٦) قوله: من المشهورات: تفصيله: ما أفاده شارح المطالع هو: أن المشهورات هي قضايا يحكم العقل لها بواسطة عموم اعتراف الناس بها؛ لمصلحة عامة، كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح، وأما في طبائعهم من الرقة، كقولنا: مراعاة الفقراء محمودة، وأما فيهم من الحملية، كقولنا: كشف العورة مذمومة، وأما انفعالاتهم من عاداتهم، كقبح ذبح الحيوانات عند أهل الهند، أو بسبب عادات وشرائع وآداب، كقولنا: شكر المنعم واجبٌ، وإنما يشبه بالأوليات، والفرق بينهما أن الإنسان لو قدر أنه خلق دفعه من مشاهدة أحد وممارسة عمل، ثم عرض عليها هذه القضايا، لوقعت فيها بخلاف الأوليات؛ فإنه لم يتوقف فيها، والمشهورات قد يكون حقة، وقد يكون باطلة، والأوليات لا يكون إلا حقة، كذا قيل.

(٧) قوله: قلبية: قد تكون صادقة، نحو: العفو عن الجاني حسن، وقد تكون كاذبة، نحو: السارق واجب القتل، كذا قيل.

(٨) قوله: خلقية: أي من أجل أن المشهورات قد تكون الانفعالات خلقية أو مزاجية.

أو مزاجية صادقة[1] أو كاذبة. ومن ههنا قيل: للأمزجة والعادات دخل في الاعتقادات،

كانت تلك المشهورات — أي من أجل الانفعالات

ولكل قوم مشهورات[2] مخصوصات، ربما التبست[3] بالأوليات وافترقت[4] عند

التجريد، أو من المسلمات بين المتخاصمين،[5] كتسليم الفقيه:[6] أن الأمر للوجوب،

أي تجريد العقل عن جميع العوارض

والغرض إلزام الخصم[7] أو حفظ الرأي. الثالث: الخطابة، ....

إن كان سائلا — إن كان معللا — من الصناعات الخمس

---

(١) قوله: صادقة: كانت تلك المشهورات، كقولنا: هذا الشيء مكروه؛ لأنه ضارّ، وكل ضار مكروه، فهذا الشيء مكروه، أو كاذبة، كمشهورات الجهلاء، ومثل هذا مذموم؛ لأنه طيب، وكل طيب مذموم، فهذا مذموم، وهذا وجه ثانٍ للفرق بين المشهورات والأوليات.

(٢) قوله: لكل قوم مشهورات: بحسب عاداتهم مخصوصة لهم ومسلمة عندهم، لا يسلمها الآخرون، كالذبح عند أهل الإسلام دون الكفار، ولكل أهل الصناعة مشهورات بحسب صناعتهم، كما أن المشهور في النحو: الفاعل مرفوع، وقول امرئ القيس فصيح، ومشهور المشائين: المقولات عشرة، وغير ذلك.

(٣) قوله: ربما التبست: المشهورات بالأوليات، يعني بلغ في الشهرة بحيث يشتبه بالأولى، ويدعي صاحب ذلك المشهورات البديهة فيه.

(٤) قوله: وافترقت: المشهورات عند التجريد، أي تجريد العقل عن جميع العوارض والانفعالات، وقطع النظر عن المصالح، فالعقل لوجوده عن جميع الموانع بأن يتصور الطرفين فقط، فيحكم في الأوليات من غير توقف بخلاف المشهورات.

(٥) قوله: بين المتخاصمين: لم يعتبر المقدمات المسلمة عند الخصم فقط، حقة كانت أو باطلة، كالشكل الأول المركب من صغرى سالبة، مثلا كما قالوا: لندرتها مع أنه ليس من ذات العاقل أن يأتي بالمقدمات الغير المسلمة عنده، وإن كان مسلما عند الخصم، والمسلمات عند الخصمين أعم، سواء كانت مسلمات عندهما فقط، أو عند أهل العلم.

(٦) قوله: كتسليم الفقيه: من مسائل أصول الفقه، وما قيل: إنه ليس من المسلمات لثبوته بوحي إلهي قطعي، قال سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وقال تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ وغير ذلك، لا يرد؛ فإن هذا لا ينافي كونه من المسلمات بقطع النظر عن ثبوته بالوحي، بل بمجرد النظر إلى أنه من مسائل أصول الفقه، كذا قيل.

(٧) قوله: إلزام الخصم إلخ: وامتناع من هو قاصر عن البرهان، فالجدلي قد يكون سائلا ومعترضا، وغاية سعيه أن يلزم الخصم، وقد يكون مجيبا حافظا لراية، وغاية جده وكده أن لا يصير ملزما.

وهو مؤلف من المقبولات المأخوذة[١] ممن يحسن الظن فيه، كالأولياء[٢] والحكماء،[٣] ومن عدّ المأخوذات من الأنبياء منها قد غلط،[٤] أو من المظنونات التي يحكم[٥] بها
أي من المقبولات
بسبب الرجحان، ويدخل فيها[٦] التجربيات[٧] ....
أي في المقبولات

(١) قوله: المقبولات المأخوذة: من حيث إنها ممن يحسن الظن فيه، وإنما قيدت الحيثية؛ لتخرج القضايا اليقينية المأخوذة منه؛ فإن كونها يقينية، لا بحيثية الأخذ، بل باعتبار آخر، ويعتقد الجمهور لأمر سماه، وهي من الخوارق والكرامات، أو غير ذلك من علم أو رياضة وغيرها من الصفات المحمودة، كذا قيل.

(٢) قوله: كالأولياء: المجتنبين عن المعائب والمعاصي المقربين إلى الله عز وجل، والناصرين لدين محمد ﷺ إن لم يكونوا مكاشفين بتلك الأقوال.

(٣) قوله: والحكماء: [فإنها تفيد الظن لكونهم ثقات] المعارفين للأشياء لما هي هي، والعلماء المحافظين للشريعة، فالمأخوذات منهم مظنون الصدق؛ فإنهم من النفوس المرتاضين، فالغالب فيهم الصدق.

(٤) قوله: قد غلط: ومال عن طريق الحق؛ فإن الأنبياء لا احتمال لكذب في أخبارهم، فإذا علم أنهم لا يكذبون، وعلم استنادها إليهم، يكونوا من القضايا اليقينية النظرية مستفادية من القياس البرهاني، بأنه من خبر من ثبت صدقه، وكل خبر شأنه هذا فهو صادق، كذا قال مولانا ولي الله بحر العلوم؛ فإنها عند ذوي العقول الذكية من قبيل الفطريات التي قياساتها معها، والقياس أن هذا إخبار مخبر صادق قطعا، وأخباراته حق، وعند ذوي العقول الضعيفة حدسيات ومبرهنات بذلك القياس، وبالجملة: عند المأخوذات من الأنبياء صلوات الله تعالى عليهم وسلامه، ولا سيما على نبينا وآله وأصحابه من المظنونات سفاهته ظاهرة وجهل عظيم، مكاشفات الأولياء أيضا صوادي قطعا، وفطريات عند العقول الذكية مبرهنات عند العقول الضعيفة بمثل القياس المذكور، لا سيما مكاشفات الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية من أقوال الأولياء فيما مر غير مكاشفاتهم، كما أشرنا إليه، وإلا فذاك أيضا سفاهة.

(٥) قوله: التي يحكم إلخ: أي رجحان الاعتقاد مع تجويز النقيض ولو ضعيفا، كقولهم: فلان سارق؛ لأنه يطوف بالليل، وكل من يطوف بالليل فهو سارق.

(٦) قوله: يدخل فيها التجربيات: قال بحر العلوم: أما التجربيات والحدسيات قائما يحصل بها الجزم بسبب الشعور بالعلة، فقيل: الشعور بها ظنية، وأما المتواترات فإنما يحصل بها الجزم تدريجا عند بلوغ المخبرين مبلغا، لا يجوز تواطؤهم على الكذب، فقيل: هذا البلوغ هي ظنيات، وما صناعة الخطابة فملكة يقتدر بها على تأليف حجج خطابية.

(٧) قوله: التجربيات: كالحكم بنزول المطر عند وجود السحاب الرطب.

والحدسيات والمتواترات[1] الغير الواصلة حدّ الجزم، والغرض تحصيل أحكام نافعة أو ضارة في المعاش والمعاد،[2] كما يفعله الخطباء والوعّاظ.[3] الرابع:[4] الشعر،[5] وهو قول مؤلف من المخيلات، وهو قضايا يخيل بها، ....

الدنيوية — من الصناعات الخمس

---

(١) قوله: المتواترات إلخ: فإن قلت: إن المتواتر يفيد اليقين، والذي لم يبلغ إلى حد الجزم، لا يكون متواترا؛ لأنه عبارة عما يثبت بإخبار المخبرين الذي يحيل العقل تواطؤهم على الكذب، وإذا كان كذلك، فلا بد من أن يكون واصلا إلى حد الجزم، وما ليس واصلا إليه، لا يكون من قسم التواتر، فكيف يصح قول المصنف: والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم؛ إذ لا شيء منها كذلك، قلت: التواطؤ وغيره شرط لإفادة المتواترات اليقين، وما لم يؤخذ فيه هذا الشرط، فهو أيضا متواتر بحسب إخبار جماعة كثيرة، لكنه غير واصل إلى حد الجزم، وهو بعد بهذا الوجه من المظنونات، فصح ما قال المصنف رحمه الله.

(٢) قوله: والمعاد: أي الأمور الأخروية، فالفرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم عن أمور معاشهم ومعادهم وترغيبهم إلى فعل الخير وترهيبهم عن الشر، كذا قيل.

(٣) قوله: والوعاظ: قال مولانا ولي الله: فقد عرفت أن المطلوب من الحجج الخطابية أحكام نافعة أو ضارة، ولا بد أن يكون الحجة بحيث تكون مقنعة للمستمعين، فيجوز أن يكون استقراء وتمثيلا وقياسا فاسدا بشرط كونه مظنون الإنتاج، وأن يكون العبارة ظاهرة الدلالة بحيث يسرع ذهن السامعين إلى معناها وبيانها على ذمة الأدباء، وأن يكون مقدماتها مقنعة مشتملة على ترغيب أو ترهيب، حتى أن استعمال الصدوق الأولية الغير المقنعة غير المشتمل على واحد منها سفسفة ههنا، وبيان هذه المقدمات على ذمة المنطقي، والتفصيل في الشفاء فليطلب.

(٤) قوله: الرابع: أي الأمور الدنيوية.

(٥) قوله: الشعر: قال مولانا محمد إفهام الله رحمه الله: هو كلام مخيل ومتضمن أقوال موزونة متساوية، وعند العرب مقفاة، ومعنى كونها موزونية: أن يكون بها عدد إيقاعي، ومعنى كونها متساوية هو: أن يكون كل قول منها مؤلفا من أقوال إيقاعية، ومعنى كونه مقفاة هو: أن يكون الحرف الذي يختم به كل قول منها واحدا، ولا نظر للمنطقي في شيء من ذلك إلا في كونه كلاما مخيلا؛ فإن الوزن ينظر فيه، إما بالتحقيق والكلية، فصاحب علم الموسيقي، وإما بالتجربة والاستعمال عند كل أمة أمة، فصاحب علم العروض، والتقفية ينظر فيها صاحب علم القوافي، وإنما ينظر المنطقي في الشعر من حيث هو كلام مخيل، ويحصل بعد تلك القضايا تأثير عجيب من القبض والبسط ونحوهما، حتى يعين على الحرب والغلبة على المعدود للموزونية وحسن الصوت، والمحسنات البديعة وكثرة المبالغة والأكذبية وأمثالها دخل تام في قوة التأثير.

فيتأثر النفس[1] قبضا وبسطا؛ فإنها أطوع للتخيل[2] من التصديق،[3] سيّما إذا كان على وزن لطيف،[4] أو أنشد بصوت طيب،[5] والغرض منه انفعال النفس بالترغيب أو الترهيب، وهو كالنتيجة له.[6] الخامس: السفسطة،[7] وهو المركب[8] من الوهميات، نحو: كل موجود مشار إليه، والنفس مسخرة للوهم،[9] ....

فينفر عنها فيرغب فيها أي النفس من صناعة الشعر أي قبول الأثر من الصناعات

---

(١) قوله: فيتأثر النفس إلخ: سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة، صادقة أو كاذبة، وأسباب التخيل كثيرة يتعلق بعضها باللفظ، وبعضها بالمعنى، وبعضها بغير ذلك، كما إذا قيل: الخمر ياقوتية سببا له، فحينئذ أنه انبسطت النفس ورغبت في شربها، وإذا قيل: العسل مرة حموضة، انقبضت وتنفرت عنه، كذا قيل.

(٢) قوله: فإنها أطوع للتخيل: يعني أن النفس يكون مطيعا للتخيل دون التصديق، كذا قيل.

(٣) قوله: من التصديق: لأن التخيل أعذب وألذ، سواء كان مسلمة أو غير مسلمة، صادقة أو كاذبة، كذا في مرآة الشروح.

(٤) قوله: على وزن لطيف: [هذا يدل على عدم اشتراط في الشعر، وهو مذهب الجمهور خلافا للبعض] قال المحقق التفتازاني: المراد بالوزن هيأة مانعة لنظام ترتيب الحركات والسكنات، وتناسبها في العدد والمقدار بحيث تجد النفس من إدراكها لذة مخصوصة، يقال لها: الذوق، والقدماء كانوا لا يعتبرون في الوزن، ويقتصرون على التخيل، والمحدثون اعتبروا معه الوزن أيضا، والجمهور لا يعتبرون فيه إلا الوزن، وهو المشهور الآن.

(٥) قوله: بصوت طيب: [هذا أمر عارض غير شرط فيه بالاتفاق.]

(٦) قوله: كالنتيجة له: أي للشعر؛ فإن النتيجة كما يلزم من قول، كذلك للترغيب والترهيب يحصل بعد إتيان المقدمات الشعرية الموجبة لهما اللازمة للقياس، وليس عن النتيجة؛ فإنها قول، وكل واحد منهما ليس كذلك؛ لأنه من قبيل الصفات النفسانية البسيطة، كذا في مرآة الشروح.

(٧) قوله: السفسطة: مشتقة من «سوف» وهي الحكمة، ومن «أسطا» وهو التلبيس، ومعناه: الحكمة المموهة.

(٨) قوله: وهو المركب إلخ: وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، وإنما قيد بالغير محسوسة؛ فإن الوهم في المحسوسات كان حكمه صحيحا وصادقا، وإن حكم على غير المحسوسات بأحكام المحسوسات، كان غير صحيح وكاذبا.

(٩) قوله: والنفس مسخرة للوهم: ويحتمل أن يكون مثالا له كما يحتمل أن يكون جواب دخل مقدر، وهو أن الوهم قوة جسمانية للإنسان، يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات، تابع للحس، فكيف يدرك أمورا غير محسوسة، فلا يحكم على القضايا التي ليست من أمور محسوسة، وحاصل الجواب: أن الحاكم هو النفس، =

فالوهميات ربما لم تتميز عندها من الأوليات، ولولا دفع العقل[١] حكم الوهم، بقي الالتباس دائما، أو من المشبهات[٢] بالصادقة صورةً أو معنى،[٣] كأخذ الخارجيات[٤] مكان الذهنيات وبالعكس،[٥] والغرض منه تغليظ الخصم، والمغالطة[٦] أعم؛ فإنها الفاسدة صورة أو مادة،[٧] ....

(أي عند النفس) (من السفسطة) (إلقاؤه في الغلط) (المغالطة)

= قد يحكم على أمور محسوسة جزئية منتزعة عن المحسوسات، وقد يحكم على غيرها، ولكن الوهم حاصل لها، وهي متحد به إليها ومسخرة لها، ولذلك يتبع النفس الوهم في الأحكام في غير مدركاته، وهذا القدر يكفي للنسبة إلى الوهم، أو من قبيل الدليل بقوله: «فالوهميات»، كذا قيل.

(١) قوله: ولولا دفع العقل: الصرف إلخ، ومما يعرف به كذب الوهم أنه يساعد العقل في المقدمات البينة الإنتاج، وينازعه في النتيجة كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى، مع أنه قد توقف العقل في أن الميت جماد، والجماد لا يخاف عنه، فإذا وصل العقل والوهم إلى النتيجة، أنكر الوهم لها.

(٢) قوله: أو من المشبهات إلخ: كقوله لصورة الفرس المنقوش على الجدار: إنها فرس، وكل فرس صهال، فينتج: أن تلك الصورة صهال.

(٣) قوله: أو معنى: كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض؛ لينتج: أن الجوهر عرض.

(٤) قوله: كأخذ الخارجيات: [أي التي وجودها في الخارج] مثاله أن يقال: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن فهو عرض قائم به، فالجوهر عرض، والغلط فيه أن الحكم بالعرضة إنما هو على الصورة الحاصلة في العقل دون الموجود الخارجي.

(٥) قوله: وبالعكس: مثاله قولنا: لو كان شريك الباري ممتنعا في الخارج، لكان امتناعه حاصلا في الخارج، وتحقق الصفتية في الخارج يقتضي تحقق الموصوف فيه ضرورة، وهو يستلزم أن يكون الجميع حاصلا في الخارج، وذلك كما ترى، والغلط أن الامتناع من الأمور الذهنية التي لا تحقق لها أصلا، كذا قيل.

(٦) قوله: والمغالطة: وهي ما يتركب من القضايا التي فسدت صورة أو مادة، أعم من السفسطة؛ لكونها فاسدة مادة فقط، بحيث كلما يصدق السفسطة، يصدق المغالطة، ولا عكس بوجود المغالطة بدون السفسطة في الصورة الفاسدة.

(٧) قوله: الفاسد صورة أو مادة: قال شارح المطالع وأتباعه: إن المغالطة قياس فاسد، إما من جهة الصورة، أو من جهة المادة في الخارج، أو من جهتيهما معا، والمصنف إنما عدل عنه؛ لأن الفاسد صورة لا يسمى قياسا؛ =

والمغالط إن قابل الحكيم[١] فسوفسطائي، وإن قابل الجَدَلي فمشاغبي، هذا، والمؤلف
أي من يستعمل المغالطة
من الراجح والمرجوح مرجوح، فتدبر.[٢]

خاتمة: أجزاء العلوم[٣] ....
بها يختم الكتاب

= لأنه لا يلزم منه قول آخر، وإلى هذا أشار في الحاشية بقوله: «وما قيل: إنها القياس الفاسد صورة أو مادة» ففيه: أن الفاسد صورة لا يعرفه قياس. انتهى. وأنت تعلم ما فيه.

(١) قوله: إن قابل الحكيم: يعني المغالط إن كان مقصوده دفع كلام الحكيم أعني المبرهن، فهو سوفسطائي، وإن كان مقصوده دفع كلام الجدلي، فيسمى مشاغبيا.

(٢) قوله: فتدبر: لعله أشاره إلى الدقة والغموضة، والله أعلم بالصواب.

(٣) قوله: أجزاء العلوم إلخ: قالوا: أجزاء العلوم ثلاثة: موضوعات ومبادي ومسائل، قال المحقق الرازي: كون الموضوع جزءا من العلم على حدة نظر؛ لأنه إن أريد به التصديق بالموضوعية، فهو ليس عن أجزاء العلوم؛ لعدم توقف العلم عليه، بل مقدمات الشروع، على ما مر، وإن أريد به تصور الموضوع فهو من المبادي، وليس جزءا آخر بالاستقلال، وقد استبعد المحقق التفتازاني من صدور هذا الكلام وقال: إن المراد بالموضوع ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، ومعنى كونه جزءا من العلم أنه لا بد للعلم من تحقق الموضوع، وكونه بين الوجود بنفسه، أو مبرهنا عليه في علم آخر فوقه إلى أن ينتهي إلى العلم الأعلى الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود؛ لأن ما لا يعرف ثبوته كيف يطلب بثبوت شيء له. انتهى. أقول: إنه ليس بسديد؛ لأن توقف العلم على تحقق الموضوع لا يستلزم جزئية إلا أن يحمل على المسامحة، كما سيجيء. فإن قلت: يمكن توجيه كلامهم بأن مرادهم بالموضوع نفسه الذي هو موضوع المسائل، وعلى هذا لا حاجة إلى القول بارتكاب المسامحة، قلنا: إنه إذا يندرج في موضوعات التي هي أجزاء للمسائل، فلا يكون جزءا على حدة، ولا يغرنك بأن المسائل ليست هي مجموع الموضوعات والمحمولات، بل المحمولات المنسوبة إلى الموضوعات، نص عليه المحقق الدواني في حاشية المطالع؛ لأنا نقول بمثل ما قيل: إنه قول يخالف ما أفاده المحقق التفتازاني في بعض تصانيفه: أن المسائل هي القضايا يطلب في العلم بالبرهان، وموضوعاتها كذا، ومحمولاتها كذا، وأيضا يرد عليه أن المسائل لو كانت نفس المحمولات المنسوبة، يوجب عدّ سائر الموضوعات المسائل التي هي وراء موضوع العلم جزءا على حدة للقسم، ولما ثبت بطلان كون الموضوع من أجزاء العلوم، وقس عليه المبادي؛ فإن عدّها من أجزاء العلوم لا يخلو عن ركاكة، كذا قيل.

هي المسائل والمبادي من الوسائل.[1]
وهي التي يتوقف عليها مسائل العلم

تَمَّتْ بِالخَيرِ.

(١) قوله: والمبادي من الوسائل: فنقول: إن الحق توجيه كلامهم هو إن عدّ الموضوع والمبادي بين أجزاء العلوم، وقع منهم مسامحة، وجه المسامحة: أنهما كالأجزاء في توقف العلوم عليهما، وهذا حاصل ما أفاده المصنف رحمه الله في الحاشية بقوله: «هذا هو الحق إلخ»، هذا آخر الكلام، والحمد لله على الإتمام، والصلاة على سيد الأنام وصحبه الكرام وآله العظام.

(تَمَّت)

فهرس المحتويات

مطبوعات البشریٰ

اردو و فارسی مطبوعاتِ درسِ نظامی

- خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی
- معین الفلسفہ
- معین الاصول
- فوائد مکیہ ☆
- آسان منطق
- علم الصرف (اولین، آخرین)
- عربی صفوۃ المصادر
- جمال القرآن ☆
- نحو میر
- میزان و منشعب
- آسان نحو (اوّل، دوم)
- تعلیم الاسلام ☆
- عربی زبان کا آسان قاعدہ
- نامِ حق
- پند نامہ ☆
- بہشتی زیور (تین حصے)
- حیات المسلمین
- آداب المعاشرت ☆
- تعلیم الدین ☆
- لسان القرآن (اول، دوم، سوم)
- مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم)
- خیر الاصول ☆
- آسان اصول فقہ
- تیسیر المنطق
- فصول اکبری
- تاریخ اسلام
- علم النحو
- جوامع الکلم ☆
- صرف میر
- تیسیر الابواب
- آسان صرف (اوّل، دوم، سوم)
- بہشتی گوہر
- تسہیل المبتدی
- فارسی زبان کا آسان قاعدہ
- کریما ☆
- تیسیر المبتدی
- عربی کا معلّم (اوّل تا چہارم)
- کلید جدید (مفتاح عربی کا معلّم) (اوّل تا چہارم)
- تعلیم العقائد ☆
- سیر صحابیات
- الاعتبابات المفیدۃ

دیگر اردو مطبوعات

نماز

- آسان نماز ☆
- نمازِ مدلل ☆
- نمازیں سنت کے مطابق پڑھیے ☆
- مسنون نماز کی چالیس حدیثیں ☆
- نمازِ حنفی
- آئینۂ نماز ☆
- اپنی نمازیں درست کیجیے
- رسول اکرم ﷺ کا طریقۂ نماز

علم حدیث

- امام ابن ماجہ اور علم حدیث
- حدیث رسول ﷺ کا قرآنی معیار
- امام اعظم اور علم حدیث
- راہِ سنت

حدیث

- ترجمان السنہ
- معراج کی باتیں
- منتخب احادیث
- جواہر الحدیث

تجوید

- تسہیل القواعد
- قواعدِ مخارج تجوید

سیرت رسول اللہ ﷺ

- النبی الخاتم ﷺ
- جامع الاخلاق
- سیرتِ سیّد الکونین خاتم النبیین ﷺ
- نشر الطیب فی ذکر النبی الحبیب ﷺ
- خطبات مدراس
- سیرۃ الرسول ﷺ
- رسول اللہ ﷺ کے مکتوبات شریفہ

حج و عمرہ

- فضائل حج
- کتاب الحج ☆
- حج کا طریقہ قدم بہ قدم
- معلّم الحجاج
- مسائل و معلومات حج و عمرہ

عقائد

- تعلیم العقائد ☆
- اسلام اور عقلیات
- عالم برزخ
- تعلیماتِ اسلام
- اکابر علماءِ دیوبند اور ان کے عقائد

فضائل

- فضائل اعمال (اردو) (پشتو)
- فضائل صدقات
- فضائل علم
- فضائل استغفار ☆
- فضائل جماعت
- فضائل توبہ و استغفار
- فضائل قرآن
- فضائل ذکر
- فضائل درود شریف
- فضائل تجارت ☆
- جزاء الاعمال ☆
- فضائل مسواک
- فضائل امت محمدیہ ﷺ ☆
- فضائل نماز
- فضائل رمضان
- فضائل تہجد
- فضائل زبان عربی
- بارہ مہینوں کے فضائل و احکام

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین

- حیاۃ الصحابہ رضی اللہ عنہم
- خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم
- کرامات صحابہ رضی اللہ عنہم
- سوانح ابی ذر غفاری رضی اللہ عنہ

صحابیات رضی اللہ عنہن

- سیر صحابیات
- نیک بیبیاں
- رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادیاں
- امت مسلمہ کی مائیں رضی اللہ عنہن
- سیرت عائشہ رضی اللہ عنہا

فقہ

- بہشتی زیور مدلل (مکمل)
- دلیل الخیرات فی ترک المنکرات
- وصیت اور میراث کے احکام ☆

معاشرت

- حقوق الوالدین ☆
- صفائی معاملات
- اصلاح النساء
- پردہ کے شرعی احکام
- اکرام المسلمین مع حقوق العباد کی فکر کیجیے
- تحفۃ النکاح
- حقوق العلم ☆
- آداب معیشت ☆
- اصلاح خواتین
- شرعی پردہ
- اکرام مسلم
- کسب حلال و ادائے حقوق

مسنون علاج

- الحجامہ (جدید ایڈیشن مع اضافہ مفیدہ)
- مختصر الحجامہ

دعوت و تبلیغ

- اصول دعوت اسلام
- تبلیغی تقریریں
- مکاتیب مولانا الیاس رحمۃ اللہ علیہ
- قرآن آپ سے کیا کہتا ہے؟
- انسانیت کا امتیاز
- فضائل تبلیغ

اصلاحی کتب

- آداب المعاشرت ☆
- تعلیم الدین ☆
- تبلیغ دین امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ
- رسول اللہ ﷺ کی نصیحتیں ☆
- حیلے اور بہانے
- روضۃ الادب
- علیکم بسنتی ☆
- زندگی سے بیزاری کیوں؟ ☆
- موت کی یاد ☆
- سال بھر کے مسنون اعمال ☆
- اخبار الزلزلہ
- کامیابی
- تقلید و اجتہاد
- اصلاح انقلاب امت
- جو تم مسکراؤ تو سب مسکرائیں
- ترقی
- التشبہ فی الاسلام
- اغلاط العوام
- آداب المتعلمین
- حیات المسلمین ☆
- مرحبا طالب العلم
- مجموعہ وصایا امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ
- علاماتِ قیامت ☆
- خطبات الاحکام ☆
- اسلامی سیاست مع تکملہ
- ایک مسلمان کس طرح زندگی گزارے؟ ☆
- مرنے کے بعد کیا ہوگا؟
- ڈاڑھی کا وجوب مع ڈاڑھی کی قدر و قیمت مع ڈاڑھیاں بڑھانے کا حکم
- شوقِ وطن
- انفاس عیسیٰ
- اجتہاد اور تقلید
- افاداتِ محمود
- دنیا و آخرت
- اصلاح الرسوم
- فروع الایمان
- تحفۃ المسلمین (مکمل)
- تحفۂ خواتین
- حقوق الاسلام
- حقوق الوالدین (تھانوی رحمۃ اللہ علیہ)
- حقانیتِ اسلام
- اعجاز القرآن ☆

جس کتاب کے ساتھ ☆ کی علامت ہے اس کا جیبی سائز بھی دستیاب ہے۔